MŪLA-MADHYAMAKA-KĀRIKĀ
OF
NĀGĀRJUNA

M-9

PART II

Edited by **Dr. H. CHATTERJEE**

90



Firma K. L. MUKHOPADHYAY
CALCUTTA * 1962

MŪLA-MADHYAMAKA-KĀRIKĀ
OF
NĀGĀRJUNA

CHAPTERS VI & VII

PART II

कश्मीर शैव मठिका पुस्तकालय
गुप्तगंगा निशात
प्रवेशांक नं० ....

With Commentary of Candrakīrti and
With
Mañjuvyākhyā
By

Pandit Sri Bidhu Bhusan Tarka-Vedanta-Sankhya-Tirtha
Adhyapaka in Sankhya, Sanskrit College, Calcutta.

Edited
with English & Bengali Translations

By

Dr. Heramba Chatterjee Sastry M.A., (Triple)
P.R.S., D.Phil
Assistant Professor of Pali, Sanskrit College, Calcutta.



Firma K. L. MUKHOPADHYAY
CALCUTTA * 1962

Published by FIRMA K. L. MUKHOPADHYAY, 6/1A, Banchharam Akrur Lane, Calcutta-12, India and Printed at JOYNARAYAN PRESS PRIVATE LTD. of 11-D Arpuli Lane, Calcutta-12 by Sri D. P. BOSE.

© 1st Edition 1962
SRI HERAMBA CHATTERJEE

Rs. 10·00

EDITOR'S NOTE

The first part of the Mūla-madhyamaka-kārikā of Nāgārjuna, consisting of first five chapters, was edited by me in 1957. For certain difficulties I had to take out only relevant portions from the commentary of Candrakīrti and the English and Bengali translations of the kārikās were also not expository. That was my first attempt in the field of Buddhist Philosophy. I therefore propose to edit again those parts in the present pattern. Herein the full commentary of Candrakīrti has been inserted and attempts have been made to make the translations of the kārikās convincing even for the ordinary readers. I have enough reasons to feel that my respected teacher Pandit Sri Bidhu Bhusan Tarka-Vedanta-Sankhyatirtha, Adhyapaka in Samkhya, Sanskrit College, Calcutta, has lent grace to this text by writing a Sanskrit Commentary named Mañju-Vyākhyā to the kārikās. I am grateful to him for this. In this connection I gratefully acknowledge the guidance I received from him as a student of Buddhist Philosophy.

I am deeply indebted to my respected teacher, Dr. Gauri Nath Sastri M.A., P.R.S. D.Litt. Principal, Sanskrit College, Calcutta, for the interest evinced by him in the progress of my studies.

I also express my gratefulness to Dr. Anukul Chandra Banerjee M.A., LLB. Ph.d. for the help received from him in the progress of the work.

Sanskrit College
Calcutta.
1st. July 1962.

Heramba Chatterjee

We take the opportunity of presenting before the public, the critical edition of the sixth and seventh chapters of the Mūla-Madhyamaka Kārikā of Nāgārjuna. The speciality of the edition is that here the original kārikās have been followed by Candrakīrti's commentary and the English & Bengali expository translations of the kārikās by Dr. Heramba Nath Chatterjee. A Sanskrit commentary named Mañjuvyākhyā by Pandit Sri Bidhu Bhusan Bhattacharya, Tarka-Vedanta-Sankhyatirtha, Adhyapaka in Samkhya, Govt. Sanskrit College, Calcutta, is an additional feature. The Eighth and Ninth chapters are already in press and we hope to get them published in near future.

For reasons unavoidable the diacritical marks could not be used in the present edition and we propose to remove this deficiency in our next part of the text.

K. L. Mukhopadhyay

टीकाकृतां निवेदनम्

अनादिकालात् जगदिदं विषमावगाहदुःखजलधिमग्नमवलोक्य तदुद्दिधीर्षया परमकारुणिको भगवान् बोधिसत्त्वः तत्त्वज्ञानप्रसाधनपरम-वैराग्यबीजभूतं प्रचारयामास सर्वं क्षणिकं क्षणिकमिति, दुःखं दुःखमिति, स्वलक्षणं स्वलक्षणमिति, शून्यं शून्यमिति च। करतलाकलितकुवलय-फलवदखिलतत्त्वमनवरतमवलोकयतो भगवतो बुद्धस्य श्रीमुखारविन्द-विनिर्गतायाः जगन्मङ्गलनिदानभूतायाः भारत्याः निजग्रहणसामर्थ्योप-योगिबुद्ध्यनुसारतः अर्थभेदं कल्पयन्तः बौद्धशिष्याः सम्प्रदायभेदमापन्नाः इति प्रसिद्धं विदितवृत्तान्तानां विदुषाम्। अतएव शून्यवादविश्लेषण-मानसैरस्माभिः शास्त्रस्यास्य प्राचीनेतिवृत्तवर्णनं नात्यन्ताय प्रकृतसमुप-योगीति कृत्वा इतिवृत्तगवेषकेषु तत्कृत्यभारं निक्षिप्य शून्यवादस्वरूप-माश्रित्यैव यथामतं किञ्चित् प्रस्तूयते।

महायानिकागमेषु प्रज्ञापारमितादिषु इतस्ततो विप्रकीर्णं शून्यवाद-स्वरूपं यद्यपि लभ्यते, तथापि शास्त्रकारीयशैल्या तत्र तत्र तदप्रतिपादनात् माधुकरवृत्तिं विना शून्यवादतत्त्वनिर्धारणं तेभ्यः न सुलभमिति मन्वानः अपरिमाणस्वतन्त्रशास्त्रमहिमानं शून्यवादस्या-पादयितुकामः परमतनिराकरणपूर्वकं निरतिशययुक्तिप्रकर्षं पदे पदे दर्शयन् तत्र भवान् पण्डितकुलमूर्धन्यः महामतिर्नागार्जुनः शून्यवाद एव भगवतो बोधिसत्त्वस्य प्रतिपिपादयिषितसिद्धान्त इति प्रतिष्ठापयन् माध्यमिककारिकेति नामकं शास्त्ररसपिपासूनां परमरुचिरमिदं किञ्चित् शास्त्रं प्रणिनाय इति विदितमेव विदुषाम्। पदार्थतत्त्वपर्यालोचन-कुतूहलसमाक्रान्तचेतसः नागार्जुनीयशास्त्रगुणप्रकर्षमुग्धाः बहवः किल पण्डितकुलशिरोमणयः यद्यपि माध्यमिककारिकां व्याख्यातवन्तः तथापि कालकरालग्रासनिपतितानां तासां तासां व्याख्यानां मध्ये केवलं यशःसुधाधवलितदिङ्मण्डलेन वादिवारणकेशरिणा तत्र भवता चन्द्र-कीर्त्तिना विरचितां प्रसन्नपदानाम्नीं वृत्तिं विना कापि पुनर्नोपलभ्यते

इति शास्त्रव्यसनिनां परं दुःखकरमिदम्। चन्द्रकीर्त्तिकीर्त्तिभूतां परमरमणीयां तां व्याख्यां सम्यक् समालोचयतां परिज्ञातं भवेत् पुनः चन्द्रकीर्त्तेः प्रागपि आचार्य्यभावविवेकेन मूलकारिकायाः कापि व्याख्या व्यरचि इति। स्वातन्त्रिकमाध्यमकमतवादाकरीभूतायाः तस्याः अपि भावविवेककृतः वृत्तेः आचार्य्यबुद्धपालितमतनिराकरणपूर्वकं स्वमतस्थापनवैशिष्ट्यमिति केवलमनुमानादिभिरेव ज्ञातुं शक्यते साम्प्रतम्। आचार्य्यनागार्जुनस्यापि स्वोपज्ञा अकुतोभया नाम वृत्तिः कालवैशिष्यं प्राप्नोति तन्मतानुशीलनकामिनां दुःखकरमेव। केवलं भोटभाषायामेव शून्यवादपद्धीयास्ते ते ग्रन्था अनूदिताः वर्त्तन्ते इति। यद्यपि भोटभाषाभिज्ञानां तत्तन्मूलग्रन्थप्रतिनिधिस्थानीयानां तेषां तेषां परिचयो सुलभः, तथापि दुग्धपिपासूनां तक्रपानमिव तत्तत्भाषान्तरितग्रन्थाध्ययनं न तृप्तिकरमिति सर्वेषामेव अभिजनानां स्वीकर्त्तव्यः पन्थाः। अतएव निपुनतमाः प्राहुः, 'रजन्याह्लादकश्चन्द्रः चन्द्रकान्तमणिर्न चहति।' भावविवेककृतात् अस्य पुनर्महामतेः चन्द्रकीर्त्तेरिदमेव वैषम्यं यत्—भावविवेकास्तु सांव्यवहारिकं प्रमाणमुररीकृत्य स्वकीयमतस्थापनपूर्वकं परमतं निराचक्रुः। चन्द्रकीर्त्तयस्तु पुनः न्यायाभिमतप्रतिकूलतर्कापरनामकं प्रसङ्गानुमानं समाश्रित्य प्रतिवादिमतनिरसनेनैव स्वकर्त्तव्यं सम्पादयामासुः। अतएव च स्वपक्षस्थापनाहीनतया केवलं परमतखण्डनात्मकं तदीयं व्याख्यानं युक्तिसमुपन्यासरीतिवैदुष्येण विद्वज्जनमनोहारित्वेऽपि वैतण्डिकं मतमिति तान्त्रिकाणां तत्राभियोगः।

तत्रादौ पुनरिदं चिन्तनीयं यत्, भगवता बोधिसत्त्वेन समुपदिष्टं शून्यं शून्यमिति वचसां श्रवणमात्रेणैव कीदृशोऽर्थः श्रोतुर्मानसे पदं करोति। किञ्चित् स्वरूपनिर्धारणानर्हं शून्यमिति व्यपदिश्यते। दृश्यते च गणितशास्त्रेऽपि किञ्चित्संख्याया अनिरूपणसूचनार्थमेव विन्दुरित्यपरनामकं शून्यं व्यवहरन्ति गणितविदः। साधारणस्वरूपनिर्धारणानर्हतया च आकाशं शून्यमिति शब्देन व्यपदिश्यते। सौगतदार्शनिकाश्च मन्यन्ते यत्, क्रियाकारकादिसमन्वितानां सर्वेषां व्यवहाराणां सत्त्वं यतो निरूपयितुं न शक्यते, अतएव सर्वं शून्यमिति समुपदेशः भगवतो

बोधिसत्त्वस्य। तथा हि स्वप्ने जागरणे च न मया दृष्टमिदं रजतादीति (सर्वदर्शनसंग्रहः, बौद्धदर्शनम्, पृ: २८) यो व्यवहारः सर्वेषां लौकिकानां परीक्षकानाञ्च तेनैव सर्वशून्यता समापतिता भवेत्। यथा स्वप्नकाले दृष्टानां रजतानां न सत्त्वं अर्थक्रियाकारित्वाभावात्, एवं जागरणेऽपि शुक्तौ रजतभ्रमेण प्रवृत्तस्य रजतत्वेनाभिमतदेशमुपागतस्य तादृशरजताप्राप्त्या स्वप्ने जागरणे च मया नेदं रजतं दृष्टमिति निषेधानुसन्धानं प्रवर्त्तते। तत्र च नेदं रजतं दृष्टमित्यत्र नञर्थस्य क्रियायामन्वयः। क्रिया च कारकाद्यान्विता एव स्यात्। अन्यथा क्रियायाः स्वरूपासम्भवात्। नञर्थश्च निषेधः। तथाच कारकादि-समन्वितक्रियायाः निषेधात् फलतः कर्त्तृकर्मादिकारकस्य क्रियायाश्च निषेध एवापतितः। नेदं रजतं दृष्टमित्यत्र क्रियासम्पादकरूपेण कर्त्तुः, तद्विशिष्टायाः दर्शनक्रियायाः, दर्शनकर्मतया इदन्त्वायाः, तथा तत्र आरोपितस्य रजतस्य, तत्र रजतत्वादेः समवायसम्बन्धस्य च उपस्थिति-र्भवेत्। तत्र नञर्थनिषेधेन सर्वेषां निषेधः अनिषेधो वा इत्येकतरपक्ष एव व्यवस्थापनीयः। तत्र रजतत्वादेस्तत्सम्बन्धस्य समवायस्य च निषेधः सर्वैरेव स्वीकरणीयः। अन्यथा तादृशप्रत्ययस्य यथार्थत्वा-पत्तेः, तथा निषेधायोगाच्च। एवञ्च समुपस्थितानां पदार्थानामंशविशेषस्य निषेधे अङ्गीकरणीये सुतरामेव सर्वेषां निषेधः स्वीकरणीयः, अन्यथा अर्धजरती न्यायकल्पनं स्यात्, तच्चानिष्टम्। तथाच दृश्यत्वेनाभिमतायोः धर्मिधर्मयोः तत्सम्बन्धस्य च अविशेषात् निषेध एव स्यात्। एवञ्च सति धर्मिभूतायाः इदन्त्वावच्छिन्नतया शुक्तेः, धर्मस्य इदन्तया रजतत्वस्य च निषेधाङ्गीकारे सर्वेषामेव असत्त्वमेवेति युक्तमुक्तं भगवता सर्वं शून्यं शून्यमिति। उक्तञ्च सर्वदर्शनसंग्रहे—' यदि दृष्टं सत्तदा तद्विशिष्टस्य दर्शनस्येदंताया अधिष्ठानस्य च तस्मिन्नध्यस्तस्य रजतत्वा-देस्तत्संबद्धस्य च समवायादेः सत्त्वं स्यात्। न चैतदिष्टं कस्य-चिद्वादिनः। न चार्धजरतीयमुचितम्। न हि कुक्कुट्या एको भागः पाकायापरो भागः प्रसवाय कल्प्यतामिति कल्प्यते। तस्मादध्यस्ता-धिष्ठानतत्संबद्धदर्शनद्रष्टॄणां मध्ये एकस्यानेकस्य वा असत्त्वे

निषेधविषयत्वेन सर्वस्यासत्त्वं बलादापतेदिति ………(पृः २८-२९, बौद्धदर्शनम्—सर्वदर्शनसंग्रहः)। इदं पुनरिहावधेयं यत्, नेदं मया दृष्टं रजतमित्यादौ प्रसज्यप्रतिषेधार्थकता एव नञः दर्शनात् केवलं निषेधात्मकत्वमेव प्रतीयते, न पुनः विधिमुखेनैव स्वपक्षस्थापनमपि तत्र समनुलभ्यते। अतएव माध्यमिककारिकाव्याख्यानप्रसङ्गेन तत्रभवतो महामतेश्चन्द्रकीर्त्तेः किञ्चिद्वस्तुस्वरूपप्रतिपादनतत्पराणां निखिलशास्त्रार्थावलोकनसूक्ष्मधियामपरेषां दार्शनिकानां मतनिरसनमेव कर्त्तव्यतया प्रतिभाति, न पुनर्विधिमुखेन स्वपक्षस्थापनमत्र समुपयुज्यते।

अतः परं तु आचार्य्यचन्द्रकीर्त्तेः मतमनुसृत्य माध्यमिकतत्त्वविश्लेषणे वयं प्रवृत्ताः भवामः।

निखिलमिदं जगत् कार्य्यकारणभावात्मकमिति कार्य्यकारणभावमुखेनैव पदार्थविश्लेषणप्रक्रिया तत्तत्शास्त्रे समुपलभ्यते। अनुभूयमानञ्च सर्वमिदं वस्तुजातं न सर्वदा सर्वत्र सर्वं समुपलब्धं भवेदिति सर्वेषामेव सुविदितम्। अतएव सांवृतिकमिदं जगत् कार्य्यतयानुभूयमानं सुतरामेव कादाचित्कमिति स्वीकरणीयम्। हेतुनिरपेक्षकादाचित्कत्वं कार्य्यस्वरूपविरोधितया अहेतुकं कार्य्यमिति वदत एव व्याघातः स्यात्। तथा सर्वदा सर्वसम्भवाभावस्य उपलब्धतया स्वभाव एव सर्वस्य कार्य्यजातस्य नियामक इत्यपि न सङ्गच्छते। तस्मात् कादाचित्कत्वेनातिमतस्य कार्य्यस्य तत्त्वविश्लेषणतत्परैर्दार्शनिकैः विविधां सरणिमाश्रित्य स्वकीयः सिद्धान्तः समुद्घोषितः। तत्र कार्य्यं सर्वदैव सदिति सांख्याः, उत्पत्तेः प्राक् असदपिकार्य्यं उत्पत्त्यनन्तरं सदेवेति नैयायिकाः। कदापि कार्य्यं न किमपि स्वभावमावहति इति माध्यमिकाः। तथाच अनुभूयमानानां वस्तुजातानां ये ये सम्भाव्यमानाः धर्माः, तद्यथा सत्त्वमसत्त्वं, सदसत्त्वं, न सत्त्वं नासत्त्वञ्चेति, तेषां तेषां धर्माणां वस्तुस्वभावानर्हतया फलतः निःस्वभावमेव वस्तुतत्त्वमिति माध्यमकानां सिद्धान्तः। एतदेवार्थं प्रतिपिपादयिषुः सांख्यादिमतनिराकरणपूर्वकं स्वाभिमतव्यवस्थापनार्थं कार्य्यकारणभावापरपर्य्यायं प्रतीत्यसमुत्पादं परीक्षमाणः तत्र भवान् नागार्जुनः

ग्रन्थारम्भे प्रक्रतं प्रस्तुयन्नाह—'न स्वतो नापि परत' इति (१।१)। एतत्कारिकाव्याख्यानावसरे विद्वद्वरस्य चन्द्रकीर्त्तेः अतिसूक्ष्मविचार—पद्धतिः सुविशदं समुपलभ्यते। तत्तु गौरवं परिजिहीर्षया नात्र समालोचितव्यम्। परन्तु केवलमेतदेव वक्तव्यं यत्, सांख्यन्यायादि-शास्त्रप्रवर्त्तितां कार्य्यकारणभावशैलीं यथायथं विचार्य्य तत्तन्मत-निरसनपूर्वकं चन्द्रकीर्त्तिना सर्वेषां वस्तूनां निःस्वभावत्वमेव व्यवस्थापितम्। तत्र सांख्यमतखण्डने याः युक्तयः उपदर्शिताः तासामयं संक्षेपार्थः—कार्य्यं यदि उत्पत्तेः प्रागपि सदेव स्यात्, तर्हि सतत्त्वतोऽन्यथा-भावात्मकपरिणाममङ्गीकुर्वतां सांख्यानां कारणावस्थायां स्थितस्यैव पदार्थस्य भङ्गयन्तरेण अभिव्यक्तिः कार्य्यमिति निर्धारणात् फलतः सहेतुकमेव कार्य्यमित्यायातम्। अतएव कथमपि नापयुज्यते तन्मतम्,—कार्य्यकारणयोरत्यन्ताभेदे इदं कार्य्यमिदं कारणमिति भेदावगाहि-निर्धारणासम्भवात्। किञ्च उत्पत्तेः प्राक् कार्य्यस्य सत्ताङ्गी-कारे तत्सम्पादनार्थं कर्त्तृव्यापारो निरर्थक एव स्यात्। नहि परिनिष्पन्नमपि अन्नं सम्पादयितुं पुनर्दाहादिव्यापारः क्रियते केनचित् प्रेक्षावता। अथ स्थितमपि कार्य्यमनभिव्यक्तमिति तदभिव्यक्तिप्रति-बन्धकीभूतावस्थाव्यपगमार्थं कर्त्तृव्यापारः सफल इति चेत्, अभिव्यक्ति-स्वरूपं पर्य्यालोचयतु आयुष्मान्। किमिहाभिव्यक्तिः कार्य्यात् भिन्ना, अभिन्ना वा? आद्ये पक्षे भिन्ना चेत्, अभिव्यक्तेरपि अभिव्यक्त्यर्थं किञ्चित् प्रवृत्तिरावश्यकी। तथाच अभिव्यक्तेराविर्भावार्थं यादृशी प्रचेष्टा समालम्बनीया तया प्रचेष्टया कार्य्याभिव्यक्तिर्न स्यात्, अभिव्यक्तिकार्य्ययोर्भिन्नत्वात्। नह्येकप्रसाधकप्रवृत्त्या अपरं सिध्यति। नहि घटोत्पादनप्रयासेन पटोत्पत्तिर्दृष्टा क्वचित् लोके। तस्मात् अभिव्यक्तिकार्य्ययोर्भेदपक्षे कार्य्यपरिस्फुरणं कथमपि नोपपद्येत। कार्य्यादभिन्ना एव अभिव्यक्तिरिति चेत् इयमभिव्यक्तिः पूर्वमसती सती वा। अभिव्यक्तिरसती चेत् सत्कार्य्यवादसिद्धान्तव्याघातः, सती चेत्, कर्त्तव्यापारोऽनर्थकः। कर्त्तृव्यपारात् प्रागपि कार्य्याद-भिन्नाभिव्यक्तेर्विद्यमानतया सुतरां कार्य्याभिव्यक्तेरपि अवश्यम्भावित्वात्।

यदि पुनरभिव्यक्तेरभिव्यक्त्यर्थमपि कर्त्तृव्यापारस्य प्रयोजनमनुभूयते तर्हि अभिव्यक्तेरपि अभिव्यक्त्यङ्गीकारे तस्या अपि अन्या तस्या अपि अन्या इत्यनया रीत्या अनवस्थाप्रसङ्गो दुर्वार एव स्यात्। अतः चेष्टाशतेनापि न सांख्योक्तकार्य्यकारणभावपद्धतिः सुसङ्गता। सुतरां कार्य्यमुत्पत्तेः प्राक् सदिति पक्षः निराकृत एव॥

अथ परतः कार्य्यमुत्पद्यते इति पक्षश्चेत्, तथापि कार्य्यकारणभावानुपपत्तिरेव स्यात्। तथाहि उत्पत्तेः प्राक् असदेव कार्य्यं स्वस्मादत्यन्तभिन्नात् कारणात् कर्त्तृव्यापारादिवशेन आत्मानं लभते इति असत्कार्य्यवादिनां सिद्धान्तः। तत्रेदमुच्यते, स्वप्रतियोगिकभेदवतः स्वात्यन्ताभाववतो वा कारणात् कार्य्यं यदि उत्पद्यते तर्हि प्रतिनियतकार्य्यकारणव्यवस्था न स्यात्। दृश्यते च तिलेभ्य एव तैलमुत्पद्यते, न सिकताभ्यः। असत्कार्य्यवादिनये तु कार्य्यकारणनैयत्यसाधिका कापि युक्तिः प्रमाणयितुं न शक्यते। तथाहि उत्पत्तेः प्राक् तैलं यदि तिलेषु अत्यन्तमसदेव स्यात् तर्हि तिलेभ्य एव तैलमुत्पद्यते इत्यत्र का विनिगमना? तैलात्यन्तभाववद्भ्यः सिकताभ्यः कथं तैलं नोत्पद्यते। तिलसिकतयोः तैलासत्त्ववत्ता तुल्यैव। एवञ्च नहि चेष्टाशतेनापि असतः सत्त्वमापादयितुं शक्यते केनापि। नहि गगनकमलिनीसत्त्वं कदाचिदपि प्रतिपादयितुं स्वयं विधात्रापि शक्यते। तस्मात् परतः कार्य्यमुत्पद्यते इत्यपि न युक्तिसहः पक्षः। अत्रेदं चिन्त्यं, वस्तुगत्या तु सद्वा असद्वा कदाचिदपि उत्पद्यते इत्येवं न प्रमाणयितुं शक्यते। तथाच उत्पत्तिक्रियया सह तत्र कर्त्तृभूतस्य वस्तुनः कदा सम्बन्धो भवेत् इति विचारणीयः। न ह्युत्पत्तिक्रियायाः उत्पत्तेः प्रागेव वस्तुना सह सम्बद्धो भवितव्यः। तथा सति विनैवोत्पत्तिक्रियां वस्तु समुत्पन्नमिति उत्पत्तिकल्पनमनर्थकमेव स्यात्। न च उत्पत्तिक्रियायाः उत्पत्त्यनन्तरं वस्तुना सह तत्सम्बन्धः कल्पनीयः कर्त्तृभूतस्य वस्तुनः सम्बन्धमनासादयन्त्याः उत्पत्तिक्रियायाः उत्पत्तेरेवासम्भवात्। कर्तृसम्बन्धं विना क्रियात्वासिद्धेः। न च उत्पत्तिक्रियायाः समकालमेव तत्कर्त्तृभूतस्य वस्तुनः सम्बन्धः सङ्गच्छते

कर्तृसम्बन्धस्य क्रियोत्पत्तेः कारणतया सव्येतरविषाणयोरिव युगपदुत्पन्नयोः कार्य्यकारणभावासम्भवाच्च कर्तृसम्बन्धक्रियोत्पत्त्योः यौगपद्यासमभवात्। किञ्च उत्पत्तेः उत्पत्तिरस्ति नास्ति वा? उत्पत्तेः उत्पत्त्यन्तराङ्गीकारे तस्या अपि अन्या इति रीत्या अनवस्थाप्रसङ्गो दुर्वारः। यदि पुनरुत्पत्तेरुत्पत्तिः नास्ति, तर्हि चिरस्थायिन्याः उत्पत्तेः सर्वदैव सत्त्वात् वस्तूत्पत्तेरपि नित्यत्वमायातमेव तच्चानिष्टम्। अतो वस्तुगत्या कार्य्यानामुत्पत्तिरेव स्थापयितुं न शक्यते। तदुक्तम्—

अनुत्पन्नोऽयमुत्पादः स्वात्मनां जनयेत् कथम्।
अथोत्पन्नो जनयते जातः किं जन्यते पुनः॥
नोत्पद्यमानं नोत्पन्नं नानूत्पन्नं कथञ्चन।
उत्पद्यते तथा ख्यातं गम्यमान गतागतैः॥

एतत्तु सप्तमे प्रकरणे विस्तरेण प्रतिपादितम्। अतएव माध्यमिकानां मते कार्य्यकारणभावानुपपत्तिबलात् वस्तूनां सत्त्वमसत्त्वं वा न प्रमाणितं भवितुमर्हति। अन्यदपि चिन्तनीयं, "यदि सत्त्वमेव वस्तुस्वभावः स्यात् तर्हि सत्त्वस्य वस्तुत्वसमनियततया यत्रैव किञ्चिद्वस्तु तत्रैव सत्त्वेन भवितव्यम्। एवञ्चेत् मरुमरीचिकादावपि वस्तुत्वेन प्रतीयमानतया सत्त्वमास्थेयम्। सत्त्वस्य च अर्थक्रियाकारित्वनियमात् मृगतृष्णिकादीनाञ्च पुनः स्नानपानाद्यर्थक्रियासाधकत्वादर्शनात् सत्त्वं नास्तीति सर्वैरेवानुज्ञातम्। न च तत्र सूर्य्यकिरणसन्तापवालुकादीनां सत्त्वं, कल्पितानामम्भसामसत्त्वमिति वाच्यं, एकज्ञानविषयीभूतानां क्वचिदंशे सत्त्वं क्वचिदंशे असत्त्वञ्चेति अर्धजरतीयन्यायकल्पना अदृष्टचरी असम्भाविनीति विद्वद्भिः सुविदितमेतत्। तर्हि प्रतीयमानानां सर्वेषामसत्त्वमिति चेत्, नहि तदयुक्तम्, पुरोऽवस्थितानां दृश्यमानत्वेन दृश्यमानत्वस्य च सत्त्वसमनियततया सुतरामेवासत्त्वविरोधित्वात्। नहि अत्यन्तमसतां बन्ध्यापुत्रादीनां क्वचिदपि दृश्यत्वं प्रसिद्धं लोके।

अनेन च सर्वभावाः व्याख्याताः। तथाच सर्वेषां वस्तूनां सत्त्वमसत्त्वं वा न निर्णेतुं शक्यम्। न च कथञ्चित् सत्त्वं कथञ्चिदसत्त्वमिति अनेकान्तवादिमार्गानुसरणं समुचितं, दुर्युक्तियोगादनेकान्तवादस्य सर्वैः विद्वद्भिः परिहृतत्वात्। न च सत्त्व-मसत्त्वञ्चेति द्वयमेव वस्तूनां तत्त्वमित्यपि वक्तुं युज्यते, सदसतोरेकत्रविरोधात्, विरोधिरूपत्वं वस्तूनां कल्पयितुं न युज्यते। अतएव सदसत्पक्षः निराकृतः। सुतरामेव च न सत्त्वं नासत्त्वमिति पक्षोऽपि निराकृतः स्यात्। न सत्त्वमित्युक्तौ असत्त्वमेवावगम्यते, तथा नासत्त्वमित्युक्तौ च सत्त्वमेवावगम्यते। एवञ्च न सत्त्वं नासत्त्वमिति उन्मत्तप्रलापवदुपेक्षणीयम्।

तथाचायं निष्कर्षः, यदि सत्ता वस्तूनां स्वभावः स्यात्, तर्हि कदापि वस्तु सत्तां न जह्यात्, एवं तर्हि सदेव कार्य्यं समुत्पद्यते इत्येवमायातम्। तत्तु खण्डितमेव प्राक्। नहि असत् कदापि सत् भवितुमर्हति, सदसद्विभागानुपपत्तेः। यदि स्वभावत एव सत्त्वं स्यात्, तर्हि स्वभावस्य यावद्द्रव्यावस्थायित्वेन पदार्थः कदापि असत् भवितुं नार्हति। यत् सत् तत् सदेव, तत् कदाचिदपि नासत्, यत् पुनरसत् तत् असदेव, न कदाचिदपि सत्। सदसतोः सामानाधिकरण्यासम्भवाच्च देशकालभेदेन वस्तूनां सत्त्वसमसत्त्वञ्च कल्पयितुं न युज्यते। नहि सत्त्वेन प्रतीयमानमाकाशं देशभेदेन कालभेदेन वा कदाचिदसद्भवितुमर्हति, तथा असत् शशशृङ्गादिकमपि कदाचित् कदापि सत् भवितुमर्हति। ननु वस्तूनां निःस्वभावत्वे अनादिकालादारभ्य आकीटपतङ्गेभ्यः आच देवर्षिमानुषेभ्यः व्यवहारादिकं कथमुपपद्यते, सत्त्वघटितार्थक्रिया-कारित्वं विना व्यवहारानुपपत्तेः। तस्मात् कथमुच्यते सर्वं वस्तु निःस्वभावमिति ? अत्रोच्यते, निःस्वभावेऽपि वस्तूनां अनाद्यविद्या-वासनावशात् सांवृतिकव्यवहारः समुपपद्यते एव। ननु सर्वेषामेव निःस्वभावत्वे आत्मनोऽपि निःस्वभावत्वमायातमेव, तथा सति प्रमातुरपि सत्त्वाभावतया कः स्यात्तस्य प्रतिपादयिता, को वा विज्ञाता इति चेत्। अत्रोच्यते, विज्ञानादीनामपि सत्त्वासत्त्वाभ्यामनिरूपणीय-स्वरूपतया वस्तुगत्या खण्डनीयान्तर्गतत्वमेव माध्यमिकानाम्।

विज्ञानं च यथा पुनः सांवृतिकं स्वीक्रियते तथा ज्ञातादिकमपि सांवृतिकं स्वीक्रियतामिति का हानिः। वस्तुतस्तु बौद्धैरात्मा अनात्मा कोऽपि नोपदिष्टः। विस्तरं तु मूलग्रन्थे आत्मास्तित्व-खण्डनप्रकरणे द्रष्टव्यम्। उक्तञ्च—

अपरप्रत्ययं शान्तं प्रपञ्चैरप्रपञ्चितम्।
निर्विकल्पमनानार्थमेतत्तत्त्वस्य लक्षणम्॥

बाह्यवस्तु सर्वं निःस्वभावं सुतरामेव मायामरीचिस्वप्नादिवत् कल्पना-विनिर्मितं प्रतीतिमात्रसारं परमार्थतः अलीकमिति, तथा आत्मा स्कन्धादयः क्लेशाः व्यापादानप्रभृतीनामपि मृषास्वभावत्वमेवेति सिद्धान्तः। किं बहुना, एतन्मते संसारनिर्वाणयोः सुखदुःखयोः अन्येषां च वस्तूनां निःस्वभावत्वात् परस्परं कोऽपि भेदो नास्ति। एवं भगवान् बोधि-सत्त्वः तदनुशिष्टं शास्त्रञ्च सर्वमेव गन्धर्वनगरादिवत् असारमिति माध्यमिकानां सिद्धान्तः। केवलं तु अघटनघटनपटीयस्याः अविद्यायाः प्रभावेन भ्रान्तिपरिकल्पितमिदं सर्वम्। इयं च भ्रान्तिः पुनरसत्-ख्यातिरूपा, सुतरामेव किञ्चिदधिष्ठाननिरपेक्षा। अतएवाधिष्ठानस्या-भावात् अविद्याया अपि निःस्वभावत्वमक्षतमेव।

निखिलमेव प्रपञ्चं मायामरीच्योदकादिगन्धर्वनगरवत् भ्रान्तिपरि-कल्पितव्यवहारनिष्पादकमपि परमार्थतः सत्त्वविरहितं यथा माध्य-मिकानां सम्मतं, तथा अविद्यापरिकल्पितं तादृशतादृशमेव निखिलं वस्तुजातं पारमार्थिकसत्ताशून्यमिति अद्वैतवेदान्तिनामपि सिद्धान्त-मालोक्य पण्डितम्मन्याः केचन पुनः माध्यमिकाद्वैतवेदान्तिकयोः मतसाम्यं समुद्घोषयन्तः 'मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नबौद्धमेव तत्' इति कूर्मपुराणीयवचनं स्वविजयदुन्दुभिनादोपमं प्रचारयन्ति। एतत् पुनरपरिशीलितमाध्यमिकाद्वैतवेदान्तमतानां सुतरामेव निरतिशय-सूक्ष्मविषयभेदमपर्यालोचयतां अनवधानपरमिव प्रतिभाति। यतः निरधिष्ठानतः भ्रमपरिकल्पितानां नामरूपादिविविधधर्माक्रान्तानां

परिदृश्यमानतया व्यवहारोपयोगिनां सर्वेषां वस्तूनां गन्धर्वनगरादिवत् अलीकत्वमेव माध्यमिकानामभिमतम्। अद्वैतवेदान्तिकानां पुनः सदसद्भ्यामनिर्वाच्यया अनाद्यविद्यया परिकल्पितानां वस्तुजातानां अपारमार्थिकत्वेपि नालीकत्वमभिमतम्। ब्रह्मसत्तातिरिक्तसत्ता-शून्यतया निखिलप्रपञ्चानां फलतः ब्रह्मस्वरूपत्वेन केवलं सदधिष्ठानक-भ्रमविषयत्वमेव नामरूपादिविकारभेदभिन्नानां जगताम्। तन्मते निरस्तसमस्तभेदोपाधिकतया अखण्डचैतन्यैकरसं सर्वतः परिव्याप्तं अवाङ्मनसोगोचरं कूटस्थं सद्ब्रह्मैव परमार्थतः सत्यं वस्तु। ब्रह्म-सत्तातिरिक्तसत्ताशून्यतयावस्थितानां अनिर्वाच्याऽविद्याद्वितयसचिव-ब्रह्मोपादानकानां व्यवक्रियमाणानां प्रपञ्चानां सन्मूलकतया नात्यन्त-मसत्त्वं अनुभूयमानत्वात् अर्थक्रियाकारित्वाच्च। नहि गगनारविन्द-प्रभृतीनामलीकानां व्यवहारविषययोग्यता प्रतीतिविषयता च दृष्टा लोके। तस्मादेव नात्यन्तमसत्त्वं प्रपञ्चस्य। अतएवोक्तं छान्दोग्ये "सन्मूलाः सोम्य इमाः प्रजाः" (६।८।४) नेदममूलं भवतीति (६।८।२)। एवं न पुनरत्यन्तसत्त्वमपि तेषाम्। ब्रह्मप्रमातिरिक्तप्रमाऽबाध्यत्वेऽपि वेदान्तवाक्यजन्यनिष्प्रकारकब्रह्मनिश्चयबाध्यत्वात् तेषां बाधितत्वा-देव न परमार्थतः सत्त्वम्। सत्त्वस्य कदाचिदपि बाधायोगात्। तथाच उत्तरकालबाध्यत्वात् शुक्तिरूप्यादिवत् एकान्ततः सत्त्वे नापि न निर्वचनीयम्। अनुभूयमानत्वाच्च नात्यन्तमसदित्यपि निर्वक्तुं शक्यते। अतएव सदसद्भ्यामनिर्वाच्यत्वमेव तेषामुररीकृतं तैः। तथाचाद्वैतवेदान्तिमते त्रिविधा खलु सत्ता—प्रातिभासिकी, व्यवहारिकी, पारमार्थिकी चेति। तत्र ब्रह्मसत्तातिरिक्तं यत् किञ्चित् प्रमाबाध्यत्व-मेव प्रतिभासिकं सत्त्वम् यथा शुक्तिरूप्यादीनाम्। तथा च पुरोवर्त्तिनि द्रव्ये चक्षुःसंयोगे सति काचकामलादिदोषदूषितान्तःकरणस्य पुंसः रजतसादृश्यसध्रीचीना पूर्वानुभूतरजतादिसंस्कारसमवहिता काचिदन्तः-करणवृत्तिरुदेति, तद्वशादेव इदं रजतमिति प्रत्यक्षं तदानीमुपजायते। तथाच इदंतावच्छिन्ने पुरोवर्तिनि द्रव्ये आरोप्यमानं रजतं न वहिःस्थितं किञ्चिद्वस्तु, तात्कालिककारणकलापसमुद्भूतं आन्तरमेव अनिर्वचनीयं

किञ्चित् रजतं तज्ज्ञानविषयीभूतम्। अथ प्रणिहितमनसस्तस्य पुंसः तादृशभ्रमाधिष्ठानभूतशुक्तिस्वरूपाधिगमात् नेदं रजतमिति ज्ञानमुपजायते, तेन च तात्कालिकं तादृशमुत्पन्नं रजतं बाधितं भवेत्। तादृशञ्च रजतं यदि सदेव, तर्हि तस्य बाधो न युक्तः असत्त्वे च पुनः प्रत्यक्षता न समुपयुज्यते। अतएव सदसद्भ्यामनिर्वाच्यत्वं तादृशस्य रजतस्य। तथाच ब्रह्मप्रमातिरिक्तायाः इयं शुक्तिरितिशुक्तित्व-प्रकारकप्रमायाः निवर्त्तनीयतया यथायथं प्रातिभासिकलक्षणाक्रान्तं रजतमिदम्। व्यवहारिकसत्त्वं पुनः ब्रह्मप्रमातिरिक्तप्रमायाः अबाध्यत्वम्। निखिलमेव व्यवहारिकं प्रपञ्चं तावदेव सत्त्वेन प्रतीतं भवेत् यावत् 'नेह नानास्ति किञ्चन' 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' 'तत्त्वमसि' 'अहं ब्रह्मास्मि' इत्यादि वेदान्तवाक्यजन्यनिर्विकल्पकब्रह्मनिश्चयो न भवेत्। जाते च तादृशे निर्विकल्पकब्रह्मनिश्चये नामरूपादि-भेदभिन्नं निखिलमेव प्रपञ्चं बाधितं भवेत्। तदानीं तु ब्रह्म-स्वरूपातिरिक्तं किञ्चिन्नावशिष्यते। अतएव व्यवहारिकसत्त्वं जगतः।

पारमार्थिकसत्त्वं पुनः त्रिकालाबाध्यत्वम्। तच्च केवलं ब्रह्मण एव। यद्यपि ब्रह्मैव जगदुपादानकारणं तथापि कूटस्थतया ब्रह्मणः कार्य्यकारणादिभावः मिथ्यैव तत्र। अर्थात् ब्रह्म वस्तुतया न कारणं, न वा कार्य्यम्। नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावतया कूटस्थमर्थात् चिरमेक-स्वरूपमेव वर्त्तते। कार्य्यकारणभावादिकल्पनमपि अविद्याविजृम्भित-मेव। यथा अविद्यया शुक्तिरूप्यादिज्ञानदशायामपि तादृशभ्रमा-धिष्ठितं शुक्तिरूपं वस्तु स्वभावादप्रच्युतमेव तिष्ठति, यथा वा जवालौहित्यप्रतिसंक्रान्तमपि स्फटिकं न स्वभावाच्च्यवते तथैव अनाद्य-विद्याप्रभावेन नामरूपादिविकारभेदास्पदं कार्य्यकारणभावसमाल-म्बितमपि ब्रह्म सर्वथा स्वभावादप्रच्युतमेव तिष्ठति। अतएव च ब्रह्मणो विवर्त्तितं जगदिति वैदान्तिकानां सिद्धान्तः। एवञ्च वेदान्त-मतानुशीलनेन स्पष्टमेवेदमवगम्यते यत्, यत् किञ्चित् प्रतिभाति, अनुभूयते गृह्यते वा तत् सर्वं स्वरूपत सच्चिदानन्दमयं ब्रह्मैव। केवलं तु अनाद्य-विद्याप्रभावेन नामरूपादिविकारग्रस्तं यत् तद्विविधं समवगम्यते।

सर्वत्रैव ज्ञानविषयभूतेभ्यः वस्तुभ्यः यदि नामरूपादिकं लोपयितुं शक्यते तर्हि यत् किञ्चिदवशिष्यते तत् सच्चिदानन्दमयं ब्रह्मैव। अतएवोक्तं वेदान्तविद्भिः—

अस्ति भाति प्रियं रूपं नाम चेत्यंशपञ्चकम्।
आद्यत्रयं ब्रह्मरूपं जगद्रूपमतो द्वयम्॥

तथाच अनुभूयमानानां सर्वेषां नामरूपातिरिक्तं यद्विद्यते तदेव ब्रह्मस्वरूपमिति सर्वं सदेव इति फलतः प्रतिपादितम्। अतएव सिद्धान्तितं तैः सर्वं खल्विदं ब्रह्म इति।

तथाच माध्यमकमते निरधिष्ठानकस्य भ्रमः परिकल्पितः। अद्वैतवेदान्तिकमते तु साधिष्ठानकः एव भ्रमः स्वीकृतः, अधिष्ठानभूतं वस्तु च यतः परमार्थं सत् ततएव अधिष्ठानसाक्षात्कारनिवर्त्यत्वं भ्रमस्य स्वीकृतं तैः। तत्र च भ्रमविषयीभूतानां रजतादीनां सत्त्वमसत्त्वं वा इति निर्णेतुमशक्यतया अनिर्वाच्यत्वमेव तस्य प्रतिपादितम्। तथा अद्वैतवेदान्तिकमते सच्चिदानन्दस्वरूपात् ब्रह्मण एव लूतातन्तुन्यायेन सर्वं जगत् समुत्पन्नं, अविद्या तु तत्र सहकारिणी। माध्यमकमते तु वस्तुतः कार्य्यकारणभाव एव नोपपद्यते इति प्रागेव प्रतिपादितमस्माभिः। तथा अद्वैतवेदान्तमते जीवब्रह्मणोरैक्यात् आत्मा नाम कश्चित्नित्यः पदार्थः स्वीकृतः, माध्यमकमते तु तादृशं किमपि नास्ति। अतो भूयान् खलु भेदः पदे पदे माध्यमकाद्वैतवेदान्तयोः तत्त्वानुशीलनतत्पराणां शास्त्ररसरसिकानां चित्ते पदं विदधाति। यद्यपि नामरूपशून्यतया यत् किञ्चित् अवाङ्मनसगोचरं ब्रह्मेति व्यपदिश्यते वेदान्तिकैः, तादृशमेव सर्वविधभेदशून्यं निःस्वभावत्वमेव वस्तूनां माध्यमकसम्मतमिति निःस्वभावत्वब्रह्मणोः साम्यमापाततः प्रतिभाति, तथापि नैतत् समीचीनः सिद्धान्तः, ब्रह्मणः सच्चिदानन्दमयत्वाङ्गीकरणात् निःस्वभावस्य शून्यस्य अतथात्वात् पारस्परिकमतवैषम्यं अलङ्घनीयमेवेति अस्माकं सिद्धान्तः।

अस्मिन् च माध्यमकदर्शने शून्यमेव तत्त्वमिति न कुत्रचिदपि स्पष्टतः समुल्लिखितम्। तथाविधशून्यत्वाङ्गीकारेऽपि तस्यापि सदसद्-विचारसमाक्रान्ततया प्रतिपक्षगतत्वापत्तेः। तस्मात् पदार्थतत्त्वनिरूपण-कामैर्दार्शनिकैः यां यां रीतिमाश्रित्य स्वाभिमतं तत्त्वं निर्धारितं दोष-दुष्टतया तासां रीतीनां न तादृशरीतिनिस्साध्यं तत्तदभिप्रेततत्त्वमित्येव वक्तव्यम्। तस्मादेव च स्वपक्षस्थापनाहीनतया वैतण्डिकत्वख्यातिः माध्यमकानाम्। तस्मात् परिशीलितदार्शनिकवृन्दोद्भावितयुक्ति-निकराणां विविधदोषदूषिततया च तादृशीं युक्तिं परित्यजतां यत्-किञ्चिद्वस्तु तत्त्वेन निर्धारणासम्भवात् वादिवारणकेशरिणां माध्य-मकानां किमपि वस्तुत्वं नास्ति इत्येवं सिद्धान्तः सङ्गच्छते। तथाच न विधिमुखेन माध्यमकानां स्ववक्तव्यप्रकाशनं, अपि तु निषेध-मुखेनैव इति।

अद्वैतवेदान्तमतेऽपि च 'अथातो आदेशः नेति नेति' इत्यादिश्रुतिभिः स्वतत्त्वव्यवस्थापनात् तन्मतसिद्धस्य ब्रह्मणश्चापि यतकिञ्चिज्ज्ञाना-गोचरतया वस्तुतः इदमित्यनेन ज्ञातुमशक्यत्वात् माध्यमिकमत-साम्यमेव तत्रेति केषाञ्चित् यन्मतं तदपि न चारु, अद्वैतवेदान्तस्य प्रतिपाद्यं यद्ब्रह्म तत् 'इदमित्यनेन विधितो निर्देष्टुं यद्यपि न शक्यते तथापि श्रुत्येकप्रमाणगम्यत्वात् तस्य सच्चिदानन्दमयत्वमेव स्पष्टतः प्रतिपाद्यते, नैतादृशं माध्यमकानां तत्त्वमिति महान् खलु प्रभेदः।

अन्ते च एतन्निवेदनमस्माकं यत् माध्यमककारिकायाः प्रथमतः पञ्चमाध्यायपर्य्यन्तं केवलं कारिकानुगताभ्यां आङ्गलवङ्गभाषामयाभ्यामनु वादाभ्यां सङ्गतं प्रागेव तत्र भवता श्रीहेरम्बनाथ चट्टोपाध्यायेन प्रकाशितम्। ततश्च सुहृद्वरेण तेन सततमनुप्रेरितचित्तवृत्तिना तदीयादेव परमाग्रहात् षष्ठाध्यायादारभ्य मञ्जुव्याख्यानामिकया टीकया समलङ्कृतमिदं कर्त्तुं मे मनः समुत्सुकमभूत्। तादृश-प्रचेष्टायाः एव प्रथमं फलमिदं विदुषां पुरतः सविनयमुपस्थाप्यते। दुरूहबौद्धशास्त्रमहारण्ये यद्यपि प्रवेशनसामर्थ्यं बुद्धिमान्द्यात् मे नास्ति तथापि आचार्य्यधर्मकीर्तिप्रभृतीनां महामतीनां तत्तद्ग्रन्थव्याख्या-

नादिकमवलम्ब्य 'मणौ वज्रसमुत्कीर्णे सूत्रस्येवास्ति मे गति' रिति न्यायेन ग्रन्थव्याख्याने साहसम् मया कृतम्। इदं पुनः वक्तव्यं यत् एतन्निवन्धविरचने अस्माभिः तत्र भवतां विद्वद्वराणां डः सातकरि मुखार्जी महोदयानां वाराणसीतः प्रकाशितायां सारस्वतीसुषमेति नाम पत्रिकायां विरचितं शून्यवादविषयकं निवन्धमासाद्य परममानुकूल्यमनुभूतं। नानाशास्त्रनिष्णातानां तेषां बौद्धशास्त्रप्रावीण्यं तत्र तत्र विशेषतः प्रकटितमिति बौद्धशास्त्रारविन्दरसपिपासूनां परमानन्दस्थानं सञ्जातम्। शून्यवादसूक्ष्मविश्लेषणमये तस्मिन् निवन्धे अद्वैतवेदान्तैः सार्धं सामञ्जस्यादिकं न प्रकरणानर्हतया परिगृहीतमिति तद्विवेचनार्थमेव अस्माकमेष समुद्यमः। सम्प्रदं धन्यादाः पुनस्तेभ्यः भुयोभुयः प्रणीयते चास्माभिरिति शम्।

निवेदकः श्री विधुभूषण भट्टाचार्य्यः

मूलमध्यमक-कारिका

मूलमध्यमककारिका

रागरक्तपरीक्षा नाम षष्ठं प्रकरणम्

अत्राह, विद्यन्ते एव स्कन्धायतनधातवः। कुतः तदाश्रयसंक्लेशोपलब्धेः। इह यन्नास्ति न तदाश्रयसंक्लेशोपलब्धिरस्ति बन्ध्यादुहितुरिव बन्ध्यासूनोः। सन्ति च रागादयः क्लेशाः संक्लेशनिबन्धनम्। यथोक्तं भगवता—बालो भिक्षवोऽश्रुतवान् पृथग्जनः प्रज्ञप्तिमनुपतितः चक्षुषा रूपाणि दृष्ट्वा सौमनस्यस्थानीयान्यभिनिविशते। सोऽभिनिविष्टः सन् रागमुत्पादयति। रक्तः सन् रागजं द्वेषजं मोहजं कर्माभिसंस्करोति कायेन वाचा मनसेति विस्तरः। उच्यते, स्युः स्कन्धायतनधातवो यदि रागादयः एव क्लेशाः स्युः। इहायं रागः परिकल्प्यमानो बालपृथग्जनैः सति रक्ते नरे परिकल्प्येतासति वा। उभयथा यथा च न युज्यते इत्याह—

रागाद्यदि भवेत् पूर्वं रक्तो रागतिरस्कृतः।
तं प्रतीत्य भवेद्रागो रक्ते रागो भवेत् सति॥ १

तत्र रागः सक्तिरध्यवसानं सङ्गोऽभिनिवेश इति पर्यायाः। रक्तो रागाश्रयः। स यदि रक्तो रागात् पूर्वं रागतिरस्कृतो रागरहितो भवेत्, तदा तं रागतिरस्कृतं रक्तं प्रतीत्य रागो भवेत्। एवं सति रक्ते रागो भवेदिति युक्तम्। न तु एवं सम्भवति यद्रागरहितो रक्तः स्यादर्हतामपि रागप्रसङ्गात्॥ (प्रः पा)।

यद्येवं सति रक्ते न रागः असति तर्हि रक्ते रागोऽस्तु। एतदप्ययुक्तमित्याह—

रक्तेऽसति पुना रागः कुत एव भविष्यति।

यदा सति रक्ते रागो नास्ति तदा कथमसति रक्ते निराश्रयो रागः सेत्स्यति। न ह्यसति फले तत्पक्वता सम्भवतीति॥ (प्रः पाः)

मञ्जु व्याख्या

आचार्यप्रवरेण तत्रभवता नागार्जुनेन शून्यवादपरिशीलनतत्परेण एतावता प्रकरणपञ्चकेन प्रतिपिपादयिषितस्य निःस्वभाववस्तुतत्त्वस्य विचारपूर्वकं स्थापनं कृतम्। तत्र प्रथमे प्रकरणे कार्यकारणभाव-स्वरूपपरीक्षामुखेन प्रतीत्यसमुत्पादस्वरूपाविष्कारद्वारकं सत्त्वमसत्त्वं सदसदात्मकत्वं न सत् नाप्यसत् स्वरूपत्वञ्चेति चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं शून्यमेव तत्त्वमिति प्रतिज्ञातार्थावतारणमुक्तम्। द्वितीये च प्रकरणे प्रतीत्यसमुत्पादविशेषणतयाभिहितस्य अनागममनिर्गममिति पदद्वयस्य सम्यग्विश्लेषणार्थं प्रसङ्गपरिप्राप्ततया गतिगन्तृगन्तव्यत्वेना-भिमतस्य वस्तुनो निराकरणम्। तृतीये तु चक्षुरादीन्द्रियनिरा-करणम्। चतुर्थे पञ्चस्कन्ध-निराकरणम्। पञ्चमे चानुभूयमानानां पृथिव्यादिधातूनामपि सम्यग्विचार्य निराकरणं कृतम्। तेन च पञ्चस्कन्धषडायतनधातूनां परमार्थतो निःस्वभावतया प्रतिपादनात् सर्वेषामेव परिकल्प्यमानानां वस्तुजातानां प्रतिषेधात् शून्यतैव स्वभावराहित्येन पर्यवसिता स्यादिति प्रतिज्ञातार्थव्यवस्थापनस्थितिः। साम्प्रतञ्च षष्ठे अध्याये रागरक्तपरीक्षाप्रकारः आरभ्यते।

अत्र चानुभूयमानक्लेशाद्यालम्बनत्वेन स्कन्धायतनधातूनां सत्त्वं प्रतिपादयितुकामाः केचन वादिनः पुनरिह समुत्तिष्ठन्ते। तेषामय-माशयः। सर्वैरेव उपलब्धस्य क्लेशनिचयस्य अनङ्गीकरणासम्भवात् तेषां क्लेशानामालम्बनरूपेण पञ्चस्कन्धायतनधातूनां पारमार्थिक-सत्त्वमप्यवश्यमेव स्वीकार्यम्। इह खल्वसद्वस्त्वालम्बनसुखदुःखादिकं नोपलभ्यते। नहि जातुचिदपि विकचगगनकमलिनीमनोहररूप-दर्शनसञ्जातप्रमोदभरं भवति कस्यापि प्रेक्षावतो मानसम्। न वा विकटशशशृङ्गविषमविनिपातवेदनाभ्यर्दितं कस्यापि सहृदयस्य हृदयमिति सुविदितमस्ति पांशुलपादानां हालिकानामपि लोके। दृश्यते च विविधवस्तुजातानुभवजनितं सुखं वा दुःखं वा समुपभुञ्जतां प्राणिनां तस्मिन् तस्मिन् अनुकूले प्रतिकूले वा वस्तुनि गरीयान् अनुरागो विद्वेषो वा। न च इन्द्रियैरगृहीतेभ्यः वस्तुभ्यः सुखं वा दुःखं

वा समुपजायते। तथा सति सर्वेषां सर्वदा सर्ववस्तुजनितसुखदुःखाद्यु-पभोगप्रसङ्गः अपरिहरणीयः स्यात्। असति च पुनः सद्वस्तुनि केन सार्द्धमिन्द्रियं सम्बध्यते, तथा च युक्तिसिद्धमिदमायातं स्यात् यत् सदात्मना समुपस्थितेषु वस्तुषु विद्यमानेन्द्रियसंस्पर्शवशात् तत्तद्वस्त्वनुभवतो भवति तत्राभिनिवेशः। तद्वशाच्च तत्रानुरक्तो हि जन्तुरखिलेऽस्मिन् प्रपञ्चे विविधकर्मफलं क्लेशफलकमुपभुनक्ति। तथा चोक्तं भगवता तथागतेन—बालो भिक्षवोऽश्रुतवान् पृथग्जनः प्रज्ञप्तिमनुपतितः चक्षुषा रूपाणि दृष्ट्वा सौमनस्यस्थानीयान्यभिनिविशते। सोऽभिनिविष्टः सन् रागमुत्पादयति रक्तः सन् रागजं द्वेषजं मोहजं कर्माभिसंस्करोति कायेन वाचा मनसा इत्यादि। तथा चोल्लिखितभगवद्वचनसन्दर्भेनापि विषयेन्द्रियसापेक्षत्वं रागस्य प्रमाणितं भवेदिति। पटुतमेन्द्रियप्रयोगात् पुनः पुनः विषयसमुपभोगाभ्यासेन रागः समुत्पद्यते इति प्रमाणवार्त्तिककृतापि निर्द्धारितम्। तद्यथा—

दुःखं संसारिणः स्कन्धा रागादेः पाटवेक्षणात्।
अभ्यासान्न यदृच्छातोऽहेतोर्जन्मविरोधतः॥
(प्रः. वाः १।१४८)

ननु वातपित्तश्लेष्मणां विकारवशादेव रागादीनामुद्भवः स्यात्तथा च वातवशान्मोहः, पित्ताद्द्वेषः, कफाच्च रागः समुत्पद्येत, न पुनः विषयेन्द्रियसंस्पर्शजानुभवस्तत् कारणमिति चेन्न वातादीनां मोहादिव्यभिचारित्वात्। तथा च कदाचित् वातप्रकृतिकस्यापि मोहराहित्यं, पित्तस्वभावस्यापि द्वेषशून्यता तथा कफप्रकृतिकस्यापि रागराहित्यमिह दृश्यते, नातोऽव्यभिचारित्वेन वातादीनां मोहादिजनकत्वम्। तथा चोक्तम्—

व्यभिचारान्न वातादिधर्मः प्रकृतिसङ्करात्।
अदोषस्य तदन्योऽपि धर्मः किं तस्य नेक्ष्यते॥ (प्रः.वाः १।१५०)

तथा च विषयेन्द्रियापेक्षत्वं रागस्य निष्प्रत्यूहं सिध्यति। रागस्य क्लेशस्वरूपत्वं तु सौगतमते तथान्येषामपि च मते प्रसिद्धम्। तथा चोक्तम्—

मूलं भावस्यानुशयः षड्भागः प्रतिघस्तथा।
मान्योऽविद्या (च) दृष्टिश्च [विमतिः] षडमी अपि॥
अभिधर्मकोश (५।१)

अन्यच्च—

... ... रागोत्था आह्रीकौद्धत्यमत्सराः।
विवादो म्रक्ष— (कोः ५।४८)

रागस्य क्लेशस्वरूपतां समर्थयन्नपि तत्राह—

आसयन्त्यास्रवन्त्येते [ति] हरन्ति श्लेषयन्ति (च)।
उपगच्छन्ती [ति] ततो निरुक्ता आस्रवाद् यः॥ (५।४०)

रागस्य क्लेशस्वरूपत्वं पातञ्जलेऽपि समर्थितं यथा—अविद्या-स्मितारागद्वेषाभिनिवेशाः पञ्च क्लेशाः इति। (साधनपादः, तृतीयं सूत्रम्)। विवृतञ्च भाष्ये तत्रैव—'ते स्यन्दमाना गुणाधिकारं द्रढयन्ति परिणाममवस्थापयन्ति कार्यकारणस्रोत उन्नमयन्ति परस्परानुग्रहतन्त्री-भूय कर्मविपाकं चाभिनिर्हरन्ति' इति। तथा च क्लेशालम्बनभूतानां पञ्चस्कन्धायतनधातूनां नूनमेव सत्त्वमभ्युपेयमित्यकामेनापि भवता स्वीकर्तव्यमित्यतः शून्यं तत्त्वमिति मनोरथमात्रम्।

विरोधिभिरेवमुद्भावितस्याक्षेपस्य निराकरणार्थमेव प्रकरणमेतत्। तत्रायमभिप्रायः। इन्द्रियविषयपरिगृहीतेषु विषयेषु अभिनिवेशात् रागः समुत्पद्यते तद्वशाच्च रक्तः जन्तुः क्लेशकर्मादिकमभिसन्धातीति येयं युक्तिपटली शून्यवाद-निराकरणार्थं लब्धप्रसरा पदं स्थापयेत्, तत्राभि-निवेशवशाच्चित्तं रक्तं भवेदिति ब्रुवतः भवतः कोऽभिप्रायः? रागं विना न रक्तो यद्येवं ते वक्तव्यं स्यात्तदा पृच्छ्यते भवता परिकल्प्य-मानोऽयं रागः कुत्र तिष्ठति, सति रक्ते चित्ते रागो विद्यते, असति वा रक्ते रागो विद्यते। रागो नाम यदि सत्स्वभावः कश्चित् स्यात् अवश्यमेव सः किञ्चिदाधारको भवितव्यः, क्वचिदप्यनवस्थितत्वे तस्य बन्ध्यापुत्रस्येव सत्तायोगात्। तथा च रागेणापि अवश्यमेव किञ्चिदा-श्रयेण भवितव्यम्। अतो रागाश्रयत्वेनाभिमतस्य वस्तुनः स्वरूप-

विचारणया यदि रागाश्रय एव न सिध्यति सुतरामेव तदा निराधारस्य रागस्यापि सत्त्वं न प्रतिपादयितुं शक्यते। तस्मादादौ रागाश्रयपरीक्षणमेव समुचितम्।

अन्यच्चेदं द्रष्टव्यं रागं विना यथा न रक्तः सिध्यति तथा रक्तमन्तरेणापि रागस्य किञ्चित् नास्ति प्रमाणम्। एवञ्चेदिदमपि विचारणीयं यत् किमादौ रक्तस्ततो रागः, उत रागानन्तरमेव रक्तः। कीदृशश्चानयोः पूर्वापरीभावः। अथवा रागरक्तौ युगपदेवोत्पन्नौ। तत्र यदि आदावेव रक्त इत्यङ्गीक्रियते तदैव रक्ते चित्ते रागावस्थितिः सम्भवेत्। तथात्वे तु अवश्यमेव रागात् पूर्वं रागरहितदशायामपि रक्तस्य सिद्धिरङ्गीकर्तव्या। एवं सति विना रागं न रक्त इत्येवं वक्तुं शक्यते रागाऽसत्त्वे ऽपि रक्तस्य सिद्ध्या व्यतिरेकव्यभिचारेण रक्तजनकस्य रागे असिद्धेः। एवमादौ रागस्ततो रक्तमित्यपि साधयितुं न शक्यते। तथा सति रक्तपूर्वकालीनसत्ताकस्य रागस्य रक्तशून्यकालीनत्वेन रक्तमेव चित्तं रागाश्रय इति नियमासम्भवात् अरक्ताधिकरणेन रागेण स्वाश्रयस्य रक्तीकरणकल्पना निर्युक्तिकत्वान्नैव युज्यते। नह्यनीलाधिकरणकं पीतं स्वाश्रयं नीलं करोतीति केनापि गृह्यते।

तथा युगपदुत्पन्नयोः सव्येतरविषाणयोरिव रागरक्तयोर्नैव परस्परापेक्षत्वमिति न कथमपि रागरक्तपरिकल्पना युक्ता। सुतरामेव तन्मूलकतया स्कन्धायतनधातूनामपि सत्त्वासम्पादनप्रयासश्चैव मनोरथमात्रमिति प्रतिपादयिष्यन् आदौ रागाधिकरणपरीक्षाभिप्रायेणाह—रागाद्यदीत्यादि। आसक्त्यध्यवसानसंज्ञाभिनिवेशपर्यायको हि रागः किं सति रक्ते तिष्ठति असति वा रक्ते तिष्ठति। तत्र यदि प्रथमः कल्पः गृह्यते तदा रागात् पूर्वमेव रक्तस्य विद्यमानता अङ्गीकार्या। तथात्वे तु रागात् पूर्ववर्तिनो रक्तस्य रागशून्यताकालीनत्वमभ्युपेतव्यमिति रक्तो रागतिरस्कृतः रागरहितः इति सिध्यति। एवं सति रागमन्तरेणापि रक्तसिद्ध्या पृथिव्याः खरस्वभावत्वमिव चित्तस्यापि रक्तभावः स्वलक्षणः स्यादिति न रागजन्यत्वं रक्ते व्यवस्थापयितुं पार्यते रागातिरिक्तकारणान्तरजन्यत्वस्य रक्ते असिद्ध्या अगत्या रक्तभावस्य स्वाभाविकत्वात्।

तथाच स्वभावस्य यावद्द्रव्यभावित्वनियमेन न रागेण तत्र किञ्चित् सम्पादनीयम्। एवञ्च रक्तैकफलकत्वेन परिकल्प्यमानस्य रागस्य तादृश-फलसम्पादकत्वाभावेन सत्त्वमेव प्रमाणीकर्तुमशक्यम्। एतदेव स्पष्टी-करोति, तं प्रतीत्य भवेद्राग इत्यादिना। तथा च रागात् पूर्वं रक्ते स्थिते रागरहितो रक्त इति सिध्यति। तथाविधं रागरहितं रागासत्त्व-कालीनस्थितिकं तं रक्तं प्रतीत्य प्राप्य रागो भवेदित्यवश्यमेव स्वीकर्तव्यम्। तथा सत्येव सति रक्ते चित्ते रागो भवेत् रागो वृत्तिमान् स्यादितुयक्तिः सङ्गच्छते। वस्तुतस्तु नैतत् समीचीनम्, रक्ती-करणैकप्रयोजनकस्य रागस्य तदसत्त्वकालीनरक्तभावसम्पादनासम्भवेन विफलतया स्वात्मलाभस्यैव अप्रामाणिकत्वात्। किञ्च यत् यदसत्त्व-कालीनलब्धस्थितिकं तन्न तदधिकरणमेव पीतासत्त्वकालीनलब्धस्थि-तिकं नीलं न पीताधिकरणमिति नियमात् रागासत्त्वकालीनलब्धस्थिति-कस्य रक्तस्य रागाधिकरणत्वासिद्धेः। ननु उत्पत्तिकालावच्छेदेन गुणशून्यतया गुणासत्त्वकालीनलब्धस्थितिकेषु द्रव्येषु द्वितीयादिक्षणावच्छे-देन गुणास्तिष्ठन्तीति सिद्धया नोक्तनियमोऽव्यभिचरित इति चेन्न भवन्मत-सिद्धस्य द्रव्ये गुणाधिकरणत्वस्यापि अनयैव युक्त्या खण्डनीयत्वात् प्रश्न एव न सङ्गच्छते। अपि च सत्त्वेनाभिमतानां सर्वेषां क्षणिकत्वनियमात् द्वितीयक्षणावच्छेदेन इत्युक्तिरपि न सङ्गच्छेत्। एवं रागरहितानामपि कदाचित् रागाश्रयत्वाङ्गीकारे वैराग्यवतामपि विमुक्तमोहपाशानां महा-भिक्षूणां पुनः रागप्रसङ्ग दुर्निवारः स्यात्। तस्मादयमेवार्थः आयातः यत् रागपूर्वकालीनस्य रक्तस्य रागरहिततया समवस्थितस्य अनन्तरोत्पन्न-रागाश्रयता नैव युक्ता इति सति रक्ते रागो न सिध्यति।

अथ यदि द्वितीयः कल्पः गृह्यते तदा असति रक्ते राग इत्यभिमतं स्यात्। एतत्तु न कथमपि सङ्गच्छते यतो रक्तमन्तरेण रागाश्रयः कोऽपि नास्तीति सिद्धान्तितमेव। तत्र यदि रक्तोऽपि न विद्यते तर्हि रागः कुत्र तिष्ठति, नह्यसत्यधिकरणे तदाधेयत्वेन अभिमतस्य समवस्थानं सम्भवति निरधिष्ठानानां वन्ध्यापुत्राणामिव सत्तायोगात् इत्याशयवानाह "रक्तेऽ-सती"त्यादि। रागात् पूर्वमित्यत्रापि योजनीयम्। तथा च रागात् पूर्वं

रक्तोऽसतीत्यर्थः। कुत एव भविष्यतीति। रक्तं प्रतीत्य रागस्य समुत्पादो यदि न स्यात् कथं पुनररक्तं प्रतीत्य रागस्यात्मलाभः सम्भवेत्। अनीलेभ्यः नीलोत्पत्तिरिव अरक्तादपि रागोत्पत्तिर्नैव सम्भवति। अतत्स्वरूपादावपि तदुत्पत्तिस्वीकारे पुनः सर्वेभ्यः सर्वत्र सर्वोत्पत्तिप्रसङ्गदोषो दुष्परिहरः स्यात्। तथाच रागपूर्वकाले रक्तेऽविद्यमाने रागाधिकरणस्यैव असत्वात् असदधिकरणकस्य रागस्य सम्भावनैव सर्वथा तिरोहिता। तथा च रागपूर्वकाले रक्ते सति असत्यपि वा न कथमपि रक्तो रागाश्रय इति सिध्यति। अतो निरधिष्ठानकस्य रागस्य नास्ति वस्तुसत्त्वमिति तात्पर्यम् ॥१—२॥

ভাবার্থ—বর্ত্তমানে রাগরক্ত পরীক্ষা প্রকরণ আরম্ভ করা হইতেছে। বৌদ্ধশাস্ত্রমতে রাগ ক্লেশস্বরূপ। বিষয়ের সহিত ইন্দ্রিয়ের সম্বন্ধ বশতঃ বস্তুর অনুভব হয় এবং ঐ বস্তু হৃদয়গ্রাহী হইলে সেই বিষয়ে রাগ বা আসক্তি উৎপন্ন হয়। তখন ঐ বিষয়ে আসক্তিযুক্ত অর্থাৎ রক্ত হইয়া মানুষ নানা প্রকার কর্ম্মানুষ্ঠান করিয়া থাকে এবং ঐ প্রকার কর্মই বস্তুগত্যা ক্লেশের কারণ। ইহাতে বুঝা যায় যে ক্লেশের মূল সদ্বস্তু। কারণ বন্ধ্যাপুত্র, আকাশ কুসুম প্রভৃতি অসদ্বস্তু হইতে কাহারও কোন ক্লেশ হওয়া সম্ভব নহে। সুতরাং ক্লেশের যাহা আলম্বন তাহাকে সদ্বস্তু বলিয়া স্বীকার করিতেই হইবে এবং ঐ সদ্বস্তুর অনুভবের জন্য ইন্দ্রিয় এবং পঞ্চস্কন্ধ ও অনিবার্যভাবেই স্বীকার করিতে হয়। সুতরাং শূন্যবাদের অভিমত পক্ষ সিদ্ধ হইতে পারে না। কারণ পঞ্চস্কন্ধ, ষড়ায়তন অর্থাৎ ইন্দ্রিয় এবং ধাতু অর্থাৎ বাহ্য ও অভ্যন্তর বস্তুনিচয় সিদ্ধ না হইলে অনুভূয়মান ক্লেশও সিদ্ধ হয় না। অতএব পদার্থের সত্তা অবশ্যই স্বীকার্য্য। সুতরাং এই পর্য্যন্ত শূন্যবাদ স্থাপনের জন্য যাহা বলা হইয়াছে তাহাতে প্রকৃতপক্ষে 'শূন্যই তত্ত্ব' ইহা স্থাপিত হয় না। এইরূপ পূর্বপক্ষ খণ্ডনের জন্য আচার্য নাগার্জুন ষষ্ঠ প্রকরণে রাগরক্ত পরীক্ষায় প্রবৃত্ত হইয়াছেন। নাগার্জুনের বক্তব্য এই যে বস্তুবিষয়ে রাগ উৎপন্ন হয় এবং ঐ রাগের আশ্রয়ীভূত চিত্তকে রক্ত বলা হয়, পূর্বপক্ষীর এইরূপ সিদ্ধান্ত যুক্তিসহ নহে কারণ পূর্বপক্ষী নিজেই বলিয়াছেন রাগের আশ্রয়ীভূত চিত্তই রক্ত বলিয়া কথিত হইবে। সেস্থলে বিচার্য বিষয় এই যে রাগের অধিকরণরূপে অভিমত রক্ত চিত্ত রাগের পূর্বে আছে কিনা? যদি বলা যায় যে রাগের পূর্বেই রক্ত চিত্ত থাকে তাহা হইলে ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে রাগরহিত অবস্থায়ও রক্ত থাকে। অতএব রক্তকে অবলম্বন করিয়া রাগ উৎপন্ন হয় এইরূপ

সিদ্ধান্ত করিতে হয়। কিন্তু বাস্তবিকপক্ষে ইহা সঙ্গত নহে কারণ রাগের যাহা আশ্রয় তাহাই রক্ত, ইহাই পূর্বপক্ষীর অভিপ্রায়। কিন্তু রাগশূন্য দশাতেও রক্ত বিদ্যমান থাকিলে অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে রাগের অনাশ্রয়রূপেই রক্ত তখন বিদ্যমান থাকে। সুতরাং যাহা রাগের অনাশ্রয়রূপে থাকে তাহাকেই রাগের আশ্রয় বলা কিরূপে সঙ্গত হইবে? ইহাই প্রথম কারিকার তাৎপর্য ॥২॥

দ্বিতীয় কারিকার প্রথমার্দ্ধও আবশ্যক হওয়ায় এইস্থলেই ব্যাখ্যাত হইতেছে। ইহার প্রথমার্দ্ধে যাহা বলা হইয়াছে তাহার তাৎপর্য এই যে রাগের পূর্বে রক্ত বিদ্যমান থাকিলে রক্তকে রাগের আশ্রয় বলা যায় না, এইরূপ সিদ্ধান্তের পর পূর্বপক্ষকারী যদি বলেন রাগের পূর্বে রক্ত বিদ্যমান থাকে না সুতরাং রাগের যাহা আশ্রয় তাহাই রক্ত; পূর্বপক্ষকারীর এই প্রশ্নের উত্তরে নাগার্জুন বলিয়াছেন যে রাগের পূর্বে যদি রক্ত বিদ্যমান নাই থাকে তাহা হইলে রাগের আশ্রয় না থাকায় রাগ কোথাও থাকিতে পারে না। সুতরাং রাগ সিদ্ধ হইতে পারে না, কারণ যাহা সদ্বস্তু তাহার একটী অধিকরণ অবশ্যই থাকে, কিন্তু বিচার করিয়া দেখা গেল যে রাগরূপে অভিমত বস্তুর পরিকল্পনীয় অধিকরণ (যাহাকে রক্ত বলা হইয়াছে) প্রকৃতপক্ষে সিদ্ধ হইতে পারে না। সুতরাং রাগও স্বপদার্থরূপে প্রতিপাদিত হয় না ॥ ২-১ ॥

Explanatory Translation—According to Buddhist viewpoint Raga (attachment) brings misery. One perceives objects through contact with sense organs and if the object is pleasing attachment develops for it. This shows that an existing object (sadvastu) can only be the cause of misery. For the perception of the existing object one is to admit existence of sense-organs and the five Skandhas. So the proposition of the Sunyavadins cannot be established in as much as unless the five Skandhas and the Six Ayatanas etc. are established, Klesa also cannot be proved. So the existence of objects is to be admitted.

The present chapter opens to repudiate such a proposition. Nagarjuna's point is this that the proposition of the opponent which states that attachment grows with respect to an object and the mind (citta) in which attachment dwells is called Rakta (attached), is not logical. The question to be

discussed here is : whether the attachcd (Rakta) Citta exists before attachment or not. If we admit that such attached mind exists before Raga then we are to admit a position in which Rakta can exist even without Raga. So we are to conclude that Raga grows with reference to Rakta but that is not proper because the opponent means to say that Rakta is what is resort (Asraya) of Raga. But if the Rakta can exist in an unattached (Ragasunya) condition then we are to admit that it exists not as an Asraya of Raga. How then it will be logical to call one as Asraya of Raga which exists as Anasraya ? ॥1॥

Translation of the first line of the Second verse —

If the opponent argues that Rakta does not exist before Raga, so Rakta is what is the Asraya of Raga, Nagarjuna's reply is that if Rakta does not exist before Raga then Raga cannot exist because whom it will resort to ? So Raga cannot be proved to exist, because each existing object must have an Adhikarana (resorting place). But we find that Raga as an existing object cannot have Rakta as Adhikarana. So Raga cannot be established independently. 2-1.

अत्राह, यद्यपि त्वया रागो निषिद्धस्तथापि रक्तोऽस्त्यप्रतिषेधात् । न च रागमन्तरेण रक्तो युक्तः, तस्मादयमप्यस्तीति । उच्यते, स्याद्रागो यदि रक्तः स्यात्, यस्मादयं रक्तः इष्यमाणः सति वा रागे परिकल्प्येतासति वा, उभयथा च नोपपद्यते इत्याह—

सति वासति वा रागो रक्तेऽप्येष समः क्रमः ॥ २

तत्र यदि सति रागे रक्तः परिकल्प्येत, तत्राप्येष एव रागानुपपत्तिक्रमोऽनन्तरोक्तो रक्तेऽपि तुल्यः ।

रक्ताद्यदि भवेत् पूर्वं रागो रक्तातिरस्कृतः, इत्यादि । अथासति रागे रक्त इष्यते एतदप्ययुक्तं यस्मात्,

रागेऽसति पुना रक्तः कुत एव भविष्यति, इति। तस्माद्रक्तोपि नास्ति। रागरक्तताभावाच्च स्कन्धादयोऽपि न सन्तीति॥ (प्र: पा:)

मञ्जु व्याख्या

ननु निराश्रयतया रागः प्रतिषिद्धः रक्तस्तु पुनर्नैव निराकृतः। तया च अनिराकृतस्य रक्तस्य अविनाभावितया रागः सिध्यति, रागं विना रक्तः नैव उपपद्यते इति तु प्रसिद्धमेव। एवं सति अनिराकृतेन रक्तेन तदविनाभाविनः रागस्य सिद्धेः रागनिराकरणं नैव सम्भवेदिति चेदत्रोच्यते, रागं विना न रक्त एवम्वादिनोऽपि भवतः कोऽभिप्रायः? किं सति रागे रक्तः उत असति रागे रक्त इति? तत्रापि आद्ये कल्पे गृह्यमाने रक्तात् पूर्वमेव रागस्य विद्यमानता स्वीकर्त्तव्या स्यात्। तथा सति रक्ताविद्यमानकालीनं रागं प्रतीत्य रक्तो भवेदित्यायातम्। तदेव तु न घटते, तदसत्त्वकालीनस्य तत्प्राप्त्यसम्भवात्। न हि विभिन्नकालीनयोः हैमन्तिकनिदाघजकुसुमयोरिव वस्तुनो प्राप्तिरस्ति लोके। असति च पुनः रागे तदविनाभाविनो रक्तस्य आत्मलाभ एव न सम्भवेदित्याशयेनाह—सति वा सतीत्यादि। रक्तात् पूर्वं रागे सति येन क्रमेण रागपूर्ववर्त्तिणो रक्तस्य रागाश्रयत्वं निराकृतं स एव क्रमः अत्रापि समुदाहर्त्तव्यः। तथा च 'रक्ताद्यदि भवेत् पूर्वं रक्तो रागतिरस्कृतः' इत्येवं परिकल्पनीयं स्यात्, रक्तप्राग्वर्त्तिनो रागस्य रक्तराहित्यमेव तदा प्रतिपन्नं भवेत्। तथात्वे तु रक्तासत्त्वकालीनस्य रागस्य तत्परवर्त्तिणो रक्तेन कथमपि सम्बन्धासम्भवात् 'रागं विना न रक्त' इति भवदभिमतं दत्तजलाञ्जलिः स्यात्। न हि पृथक्कालीनतया परस्परास्पृष्टयोर्वस्तुनो कार्य्यकारणभावो वा आधाराधेयभावो वा कथमपि कल्पयितुं शक्यः। तथा च रक्तात् पूर्वं रागे सति रक्त इति नैव युज्यते वक्तुम्।

अथ यदि असति रागे रक्त इति परिकल्प्येत तदापि पूर्ववदेव छिन्नमूलं भवन्मतम्। तथाच रागेऽसति पुना रक्तः कुत एव भविष्यतीति समुत्तरं स्यात्। असता रागेण नैव रक्तः सम्पादयितुं शक्यते।

न ह्यसतां किञ्चित् सम्पादनसामर्थ्यं दृष्टं लोके। न हि वन्ध्यापुत्रेण तत्सुतो जन्यते। तथा च रागं विना न रक्त इति वादिनः भवतः असत्यपि रागे रक्त-परिकल्पना कथमपि न युज्यते। अतो महतापि प्रयासेन रक्तसिद्धि र्न भवेत्।

एतच्चात्र द्रष्टव्यं रागं विना न रक्तः इत्युक्त्वा रक्तकारणं राग इत्येवं तात्पर्य्यमवगम्यते। किन्तु रागस्य रक्तजनकत्वमेव न विचार-सहम्। तथाहि रागः किं सन्तं रक्तं जनयति उत असन्तं रक्तं जनयति। आद्ये कल्पे स्वात्मना विद्यमानस्य वस्तुनः पुनरुत्पत्तौ प्रयोजनाभावात् जन्यत्वमेव रक्ते न सिध्यति। तथा च रागस्य रक्त-जनकत्वं कथङ्कारं सिध्येत्? द्वितीयः कल्पः गृह्यते चेत् रागस्य रक्त-जनकत्वं तथापि न घटते असतः समुत्पादनासम्भवात्। न च स्फटिकमणेर्जवाकुसुमसान्निध्यात् लौहित्यवत् प्रागनवस्थितमपि रक्तं रागवशात् सिध्यतीति वाच्यं, स्फटिके तादृशलौहित्यस्य वस्तुतो-ऽनवस्थिततया तदुत्पत्तेः भ्रान्तत्वात् केवलं प्रतीयमानत्वमात्रम्। नहि प्रतीतिमात्रेणैव भवति वस्तुसिद्धिः। शुक्तिकायामपि प्रतीति-विषयतामापन्नस्य रजतस्य वस्तुसत्त्वप्रसङ्गात्। अपि च अरक्तमपि रागयोगात् रक्तमित्यङ्गीकारे अशीतस्यापि वह्नेः कदाचित् किञ्चिद्योगात् शीतत्वापत्तिः दुष्परिहारः स्यात्। तथा च अतत्-स्वभावस्य कथमपि तद्रूपापादनं नैव स्वीकर्त्तुं शक्यते। तस्माद-रक्तमेव चित्तं चेत् न कथमपि तत्र रागेण रक्तभावः। स्वभावतो रक्तमेव यदि चित्तं तदा तु स्वभावस्य यावद्द्रव्यभावित्वेन तस्य आगन्तुकेन रागेण उत्पादनं नैव युक्तिसिद्धमिति रागं विना न रक्त-मित्यनयो वाक्यभङ्ग्या रक्तव्यवस्थापनं न सम्भवति। तस्माद्राग-रक्तयोः पूर्वापरभावकल्पनेन कथमपि न तयोः सिद्धिः सिद्धान्तिता स्यादिति स्थितम् ॥२॥

ভাবার্থঃ—পূর্ব্বে রাগ সম্বন্ধে পরীক্ষা হইয়াছে। এখন পূর্ব্বপক্ষবাদী বলিতে পারেন যে, রাগ নিষিদ্ধ হইলেও রক্তের স্বরূপ নিষিদ্ধ হয় নাই। সুতরাং রক্ত সিদ্ধ আছে ইহা বলা যায়। রাগ ব্যতিরেকে রক্ত উপপন্ন হয় না—কারণ

যাহা রাগের আশ্রয় তাহাই রক্ত। অতএব রক্ত থাকিলে রাগও অবশ্যই আছে ইহা বুঝিতে হইবে। এই আপত্তি খণ্ডণ করিবার জন্য আচার্য্য নাগার্জুন বলিয়াছেন যে, যেই যুক্তির সাহায্যে রক্ত রাগের আশ্রয়রূপে সিদ্ধ হইতে পারে নাই সেই যুক্তিপ্রণালী অবলম্বন করিয়াই এইস্থানেও রক্ত নিরাকৃত হইবে। তাহা এইরূপ—রাগ পদার্থটি রক্তের পূর্ব্বে বিদ্যমান থাকে অথবা থাকে না, ইহাই এস্থানে বিচার করিয়া দেখিতে হইবে। যদি রাগকে রক্তের পূর্ব্ববর্ত্তী বলিয়া স্বীকার করা যায় তাহা হইলে রক্তশূন্যদশাতেও রাগ আছে ইহা বাধ্য হইয়াই স্বীকার করিতে হইবে। ঐরূপ হইলে তথাবিধ রাগকে অবলম্বন করিয়া (রক্তাভাবকালীন রাগকে অবলম্বন করিয়া) রক্ত উৎপন্ন হয় ইহাই সিদ্ধান্ত করিতে হইবে। কিন্তু রাগক্ষণটী রক্তক্ষণের পূর্ব্ববর্ত্তী হওয়ায় এবং রক্তক্ষণে উহা না থাকায়, এই উভয়ের প্রাপ্তি সম্ভব হইতে পারে না। সুতরাং 'রাগং প্রতীত্য' অর্থাৎ রাগকে অবলম্বন করিয়া রক্ত উৎপন্ন হয়, ইহা বলা যায় না। যদি বলা যায় যে, রক্তের পূর্ব্বক্ষণে রাগ অবিদ্যমান থাকে তাহা হইলে পূর্ব্বপক্ষীর অভিপ্রায় সিদ্ধ হওয়ার কোন সম্ভাবনাই থাকে না, কারণ রাগ অবিদ্যমান হইলে বন্ধ্যাপুত্রাদির মত উহা অলীক হওয়ায় উহার কোন সামর্থ্যই থাকিতে পারে না। সুতরাং অবিদ্যমান রাগ রক্ত জন্মায় এইরূপ কল্পনা করা অসম্ভব। অতএব বুঝা গেল যে রাগ, রক্তের পূর্ব্ববর্ত্তী হইলেও তাহার দ্বারা রক্তসিদ্ধি করা যায় না এবং পূর্ব্ববর্ত্তী না হইলেও উহা দ্বারা রক্তসিদ্ধি করা যায় না ॥২॥

Explanatory Translation :—Examination of the question of Raga has been made in the previous verse. The opponent may say that Raga has been proved as non-existent no doubt, but the case of Rakta still stands. Rakta is what is Asraya of Raga. So through the existence of Rakta one may infer to existence of Raga. On it Nagarjuna argues that the argument through which the existence of Raga has been disproved may be applied in this case also to disprove the existence of Rakta. This is as follows : We must discuss whether Raga exists before Rakta or not. If we admit the first course then we are to admit that Raga may exist in a condition where there is no Rakta. In that case we may conclude that Rakta grows by depending on (Rakta-less) Raga. But the moment of Raga (Raga ksana) precedes

the moment of Rakta, and as Raga does not exist in the moment of Rakta the possibility of both cannot be possible. So we cannot say the Rakta grows by depending on Raga. If on the other hand it is stated that Raga is non-existent before Rakta, then the position of the opponent is no better because if Raga is nonexistent it has got no capability to produce Rakta. Thus the position is like this—Raga cannot produce Rakta either in its position as before Rakta or after it. ॥2॥

अत्राह, नैव हि रागरक्तयोः पौर्वापर्य्येण संभवो यत इदं दूषणं स्यात्। किं तर्हि रागरक्तयोः सहैवोद्भवः। चित्तसहभूतेन रागेण हि चित्तं रज्यते तच्च रक्तमिति। अतो विद्यते, एव रागरक्ताविति। उच्यते, एवमपि—

सहैव पुनरुद्भूतिर्न युक्ता रागरक्तयोः।

सहोत्पादोऽपि न युक्तो रागरक्तयोः, यस्मात्—

भवेतां रागरक्तौ हि निरपेक्षौ परस्परम् ॥३॥

सहभावात् सव्येतरगोविषाणवदित्यभिप्रायः ॥ (प्रः पा)

मञ्जु व्याख्या

ननु माभूद्रागरक्तयोः पौर्वापर्य्यभावेन समुत्पादः सहैव तु स्यात्। तथाच चित्तेन सहैवोत्पन्नः रागः चित्तं रक्तीकरोति। एवं सति रागरक्तयोः समुत्पादः निर्बाध एव। तथाच रागरक्तयोः सहभूहेतुत्वमेवावगम्यते। तथा चोक्तम्—

'सहभूर्ये मिथः फलाः।

भूतवाक् चित्तानुवर्त्तिलक्षणलक्ष्यवत्॥ (कोशस्थान २।५०)

तद्व्याख्यायाञ्च स्फुटार्थकाराः आहुः सहभूहेतुस्ते धर्माः भवन्ति ये धर्माः मिथः फलाः परस्परफलेत्यर्थः। तस्माद्रागरक्तयोरस्तित्वं न निवारयितुं शक्यते इति चेत्, अत्रोच्यते, यदुक्तं सहभूहेतुत्वं रागरक्तयोरिति तत्तु न सङ्गच्छते यतो न केवलं युगपदुत्पत्तिरेव सहभूहेतुत्व-

नियामिका पृथिव्या सहैव उत्पन्नानां नीलादिरूपाणां मधुरादिरसानाञ्च सहभूवामपि परस्परं निरपेक्षत्वात् सहभूहेतुत्वानङ्गीकारात्। अपि तु परस्परफलकत्वमेव तन्नियामकमिति भवतैवोक्तम्। तथाच रागरक्तयोर्यदि मिथः फलत्वं प्रमाणितं भवेत् तदैव तयोः सहभूहेतुत्वमपि विनिश्चेतुं शक्नुयात्। प्रकृते च तदैव प्रमाणितं वर्त्तते युगपदुत्पन्नयोः सव्येतरविषाणयोरिव परस्परनिरपेक्षत्वेऽपि सहसमुद्भवत्वसम्भवात्। अतएव तयोर्न सहभूहेतुत्वमिति सिद्धम्। यदि च पुनर्मन्यते परस्परनिरपेक्षयोरपि युगपदुत्पादः सम्भवतीति तदा पृच्छ्यते भवान् किं युगपदुत्पादेन परस्परापेक्षत्वं रागरक्तयोः मन्यते अथवा तयोर्निरपेक्षत्वं भवदभिमतम्। यदि च निरपेक्षत्वमेवेष्टं स्यात् तदा सव्येतरविषाणयोरिव रागरक्तयोरपि न युगपदुत्पादमात्रेण कार्य्यकारणभावः साधयितुं शक्यते। उक्तञ्च भगवता रागं विना न रक्त इति, तदपि न तदा युक्तिसिद्धं स्यात्। यदि पुनः परस्परापेक्षत्वमेव तयोरभिमतं स्यात्तदापि वक्तव्यं किं युगपदुत्पादः परस्परापेक्षत्वे कारणं परस्परापेक्षत्वं वा युगपदुत्पत्तौ नियामकम्? तत्र युगपदुत्पन्नानामपि पृथिवीधर्म्माणामनेकेषां नीलादिरूपाणां लवणादिरसानाञ्च परस्परानपेक्षत्वदर्शनात् युगपदुत्पत्तिर्मिथः फलकत्वव्यभिचारिणीति सिद्धा न सहोद्भूतत्वादेव रागरक्तयोः परस्परापेक्षत्वं दृढ़मूलं तावत्। पौर्वापर्य्यभावस्य च परस्परापेक्षत्वासम्भवत्वं पुनः प्रतिपादितमेव। अतः युगपदुत्पादं विनापि परस्परापेक्षत्वं न सिध्यति। तस्मात् सहभावकल्पनपक्षोऽपि न विचारचातुरीं सोढ़ुं क्षमते इत्यभिप्रायेणाह—सहैव पुनरुद्भूतीत्यादि—तथाच रागरक्तयोः सहोत्पाद एव न युज्यते। रागरक्तयोः सहोत्पादः तदैव वक्तुं शक्यते यदि रागरक्तयोः परस्परापेक्षत्वं प्रमाणितं स्यात्। परस्परनिरपेक्षाणां गोमहिषादीनां सहसमुद्भवादर्शनेन परस्परापेक्षत्वं विना सहोत्पाद एव न सिध्यतीति तात्पर्य्यम्। यदि च रागरक्तयोरन्यथानुपपत्त्या सहोत्पाद एव तयोः परस्परापेक्षत्वमपि साधयति इति मन्यते तत्राह—भवेतामिति। तथा

च न केवलं सहोत्पादेनैव परस्परापेक्षत्वं सिध्यति। यदि सहोत्पादः परस्परापेक्षत्वस्य व्याप्यो भवेत् तदैव सहोत्पादनहेतुना परस्परापेक्षत्वं साधियितुं शक्यते। किन्तु सहोत्पादः न परस्परापेक्षत्व व्याप्यः व्यभिचारात् सव्येतरविषाणयोः तुल्यकाललब्धजन्मनोरपि परस्परानपेक्षत्वदर्शनात् सहोत्पादस्य परस्परापेक्षत्वव्यभिचारित्वं स्फुटमेव। तस्मात् कथमपि रागरक्तयोः युगपदुत्पत्तिस्वीकारेऽपि सव्येतरविषाणदृष्टान्तप्रबलः रागरक्तयोर्निरपेक्षत्वभाव इति न रागरक्तयोः परस्परापेक्षत्वं सहोत्पादवशात् सुस्थितं भवेत् ॥३॥

ভাবার্থ ঃ—রাগরক্তের পৌর্ব্বাপর্য্যভাব বিচার করিয়া ইহা প্রতিপাদন করা হইয়াছে যে, পৌর্ব্বাপর্য্যভাবে রাগ ও রক্তের উৎপত্তি যুক্তিসিদ্ধ নহে। বর্ত্তমানে রাগরক্তের যুগপদুৎপত্তি সম্ভব কিনা তাহা পরীক্ষিত হইতেছে। অভিপ্রায় এই যে, চিত্তের সহিত একই ক্ষণে রাগ এবং রক্ত উৎপন্ন হইবে এবং ঐ রাগের দ্বারাই চিত্ত রক্ত হইয়া থাকে। সুতরাং রাগ এবং রক্তের সহোৎপত্তি স্বীকার করিলে দোষ কি ? ইহার উত্তরে গ্রন্থকার নাগার্জ্জুন বলিয়াছেন রাগ এবং রক্তের যুগপদুৎপত্তি যুক্তিযুক্ত নহে, কারণ রাগ ব্যতিরেকে রক্ত সম্ভব নহে এই কথা দ্বারা রাগ এবং রক্তের পরস্পরাপেক্ষত্ব বলা হইয়াছে। যুগপৎ উৎপন্ন হইলে যে তাহারা পরস্পরাপেক্ষ হইবেই এমন কোন নিয়ম নাই কারণ বৌদ্ধ মতে পৃথিবী ধাতুর সহিত যুগপদুৎপন্ন নীলাদিরূপ এবং লবণাদি রস পরস্পরাপেক্ষ হয় না। সুতরাং যুগপদ্ উৎপন্ন হইলে পরস্পর নিরপেক্ষ হইবে ইহাই বরং স্বাভাবিক। গরুর শৃঙ্গদ্বয় যুগপৎ উৎপন্ন হইলেও একটি শৃঙ্গ অপরটীর অপেক্ষা করে না, ইহা সর্ব্বসম্মত। সুতরাং যুগপদুৎপত্তি হইলে রাগরক্ত পরস্পরাপেক্ষ হইবেই এইরূপ কোন নিয়ম না থাকায় যুগপদুৎপত্তিদ্বারাও অভিপ্রেত সিদ্ধির সম্ভাবনা নাই।

Explanatory translation :—After a study of the question of priority and posteriority of Raga and Rakta it has been shown in the previous verse that in no case they may be said to originate before or after. In the present verse Nagarjuna discusses their simultaneous origination, The opponent may argue that in the same moment along with Citta may originate both Raga and Rakta and through this Raga the citta may be 'Rakta' (attached). So there should be no reason in denying the simultaneous existence of Raga

and Rakta. On this point Nagarjuna replies that simulaneous existence of them is not logical, for when we say that without Raga there cannot be anything like Rakta, we admit that they are mutually interdependent. If they originate simultaneously, there can be no rule that they will be interdependent for we notice that according to the Buddhists, colours (like blue etc,) and tastes (like salt etc.) are not interdependent though they are simultaneously originated with Earth. On the other hand it is natural that objects of simultaneous origination should be mutually independent. The two horns of a cow, originate simultaneously but one is not dependent on the other. So as there is no rule that in case of simultaneous origination Raga and Rakta will be mutually interdependent, the desired purpose cannot be fulfilled through simultaneous origination.

अपि चानयो: रागरक्तयो: सहभाव एकत्वे परिकल्प्येत पृथक्त्वे वा। तत्र यद्येकत्वे तन्न युज्यते। यस्मात्—

नैकत्वे सहभावोऽस्ति

कस्मात् पुनर्नास्तीत्याह—

न तेनैव हि तत्सह।

न हि रागस्वात्मा रागादव्यतिरिक्तो रागेण सहेति व्यपदिश्यते। इदानीं पृथक्त्वेऽपि सहभावाभावमाह

पृथक्त्वे सहभावोऽथ कुत एव भविष्यति ॥ ४

मञ्जु व्याख्या

अपि च रागरक्तयोरेकत्वं भिन्नत्वं वा भवता परिकल्प्येत। उभयथापि नानयो: सहभाव-सम्भावना विद्यते। सहभावश्चात्र सामानाधिकरण्य-रूपम्। तथाहि किमेकत्वं सहभावसाधको हेतुः पृथक्त्वात् वा सहभावस्तयो:। एकत्वश्चेन्न सहभाव: यत: साहित्यं नामानेकत्व-व्याप्यम्। तच्च स्वव्यतिरिक्तवस्त्वन्तर-सापेक्षम्। न हि स्व एव स्वानतिरिक्तेन तेन सह इति वक्तुं युज्यते। साहित्ये विरुद्धैकत्वस्य

तत्र सत्त्वात्। दृश्यते च स्वभ्यतिरिक्तेन पुत्रेण सहभावः पितुः। तस्मादेकत्वे रागरक्तयोः सहभावोऽपि नैव युज्यते। अथ पृथक्त्वं तयोर्मन्यते, तथापि नानयोः सहभावः व्यवस्थापयितुं शक्यते पृथक्त्वस्य सहभाव-व्यभिचारित्वात्, पृथग्भूतानामत्यन्त-भिन्नानामालोकान्धकाराणां सहभावासम्भवात्। तस्मात् पृथक्त्वेऽपि रागरक्तयोर्न सहभावः इत्यभिप्रायेणाह—नैकत्वे सहभावोऽस्तीति। रागरक्तयोरेकत्वे सहभावः नास्ति सहभावस्य अनेकत्वापेक्षत्वादिति तात्पर्यम्। रागरक्तयोरेकत्वे इष्यमाने शब्दभेदे सत्यपि वस्तुभेदा-सत्त्वात् भेदघटितसहभावः कथंकारं प्रसज्येत? नहि रागः स्वात्मभूतेन स्वानतिरिक्तेन रागेन सह इति कथमपि वक्तुं युज्यते, अभेदस्य सहभावाप्रयोजकत्वात्। ननु रागरक्तयोरेकत्वे सहभाव-प्रयोजकत्वाप्रसिद्ध्या पृथक्त्वमेव रागरक्तयोर्यदि प्रकल्प्येत न तदापि पृथक्त्वेन हेतुना सहभावस्तयोः सिध्यति, पृथक्त्वस्य सहभाव-व्यभिचारित्वादित्याह—पृथक्त्वे इति। अथ रागरक्तयोः पृथक्त्वं परिकल्प्यते तदा कुतः कस्मात् हेतोः तयोः सहभावः सिध्यति। पृथग्भूतयोरालोकान्धकारयोः सहभावाप्रसिद्ध्या सहभावव्यभिचारिणा पृथक्त्वेन न पुनः सहभावः स्थापयितुं शक्यते। एकत्वस्य च सहभावसाधकत्वं प्रागेव खण्डितम्। तथा च नैकत्वात् न वा पृथक्त्वात् सहभावः रागरक्तयोः साधयितुं शक्यः। न च एताभ्यां एकत्वपृथक्त्वाभ्यां विना सहभावसाधने प्रकारान्तरसम्भावना विद्यते। तस्मान्न कथमपि तयोः सहभावः प्रमाणीकर्त्तुं शक्यते इति भावः ॥४॥

ভাবার্থ—রাগ ও রক্ত একই চিত্তে যুগপৎ উৎপন্ন হইয়া অবস্থান করে, পূর্বপক্ষকারীর এই সিদ্ধান্ত অন্যভাবে খণ্ডণ করা হইতেছে। রাগ এবং রক্ত এক অথবা পৃথক ইহাই প্রশ্ন। যদি রাগ এবং রক্তকে এক অর্থাৎ অভিন্ন বলিয়া স্বীকার করা হয় তাহা হইলে সহাবস্থান বা সহভাব সিদ্ধ হইবে না কারণ একের অধিক বস্তুরই সহভাব হইয়া থাকে। সুতরাং ভিন্ন ভিন্ন বস্তু না থাকিলে সেখানে সহভাব কেমন করিয়া হইবে? একটি ঘট নিজেই নিজের সহিত বিদ্যমান আছে এইরূপ প্রয়োগ কখনো হয় না, কারণ সহ কথার অর্থই একাধিক বস্তুর সমন্বয় বা সংহতি। সুতরাং রাগ ও রক্ত অভিন্ন হইলে তাহাদের সহাবস্থান কিরূপে

সম্ভব হইবে ? যদি রাগ ও রক্তের পৃথকত্ব স্বীকার করা হয় তাহা হইলে উভয়ের সহভাব সিদ্ধ হইবে না কারণ উভয়ের পৃথকত্ব স্বীকার করিলে পৃথকত্ব থাকার ফলেই সংভাব আছে ইহাই বক্তব্য হইবে। কিন্তু পৃথকত্ব সহভাবের অব্যভিচরিত হেতু হইতে পারে না। আলোক এবং অন্ধকার, গো এবং মহিষ ইহারা পরস্পর পৃথক হইলেও ইহাদের স্বভাবস্থিতি নিয়মসিদ্ধ নহে। সুতরাং পৃথকত্ব হেতু দ্বারা সহভাব সাধন করা সম্ভব হইবে না। বরং আলোক এবং অন্ধকারের দৃষ্টান্তে পৃথকত্ব হেতু সহভাবের বিরোধী হইবে। অতএব বুঝা গেল যে, রাগ এবং রক্ত এই দুইটির একত্ব বা পৃথকত্ব যাহাই স্বীকার করা হউক না কেন, উহাদের সহভাব সিদ্ধ হইতে পারে না ॥৪॥

Explanatory Translation :—The view of the opponent that Raga and Rakta originate simultaneously and exist in the same Citta has been refuted. Now the question is—whether Raga and Rakta are same or different. If Raga and Rakta are admitted as the same thing, then their co-existence cannot be proved. because co-existence is possible in case of more than one object. Unless the objects are different how can the co-existence be possible ? One never states that a pot co-exists with itself. Moreover the term 'Saha' signifies assemblage of several objects. If on the other hand Raga and Rakta are regarded as different from one another, in that case also their co-existence cannot be proved, because we are to say that their co-existence arises out of their separate existence. But separateness (Prthaktva) cannot be regarded as the (avyabhicarita) cause of co-existence. Light and darkness, cow and buffalo are different from one another but their co-existence cannot be always accepted as a, rule. So co-existence cannot be proved through separateness as a cause. In the case of light and darkness on the otherhand, separateness as a cause will contradict co-existence. Thus it is clear that co-existence of Raga and Rakta cannot be proved either in the identity or in difference of Raga and Rakta. ॥4॥

न हि पृथग्भूतयोरालोकान्धकारयोः संसारनिर्वाणयोर्वा सहभावो दृष्ट इति ।

किं चान्यत्,

एकत्वे सहभावश्चेत् स्यात्सहायं विनापि सः ।
पृथक्त्वे सहभावश्चेत् स्यात् सहायं विनापि सः ॥५॥

यद्येकत्वे सहभावः स्यात्, तदा यत्र यत्रैकत्वं तत्र तत्र सहभाव इत्येकस्यापि सहभावः स्यात्। पृथक्त्वेऽपि सहभाव इष्यमाणे यत्र यत्र पृथक्त्वं तत्र तत्र सहभाव इत्यश्वादिव्यतिरिक्तस्य पृथगवस्थितस्य गोरसहायस्य सहभावः स्यात्।

मञ्जुव्याख्या

एकत्वपृथक्त्वयोः सहभावसाधकत्वं निराकृत्य विपक्षे बाधकयुक्तिमपि दर्शयति एकत्वे सहभावश्चेदित्यादिना। एकत्वं यदि सहभावप्रयोजकं स्यात्तदा सहायं विनापि स्वातिरिक्तवस्त्वन्तरं विनापीत्यर्थः, सः सहभावः स्यात्। तथाच यत्र यत्रैकत्वं तत्र तत्र सहभाव इति नियमस्य तदाङ्गीकर्त्तव्यतया एकस्यापि वस्तुनः स्वातिरिक्तयत्किञ्चिद्विरहदशायामपि सहभावः प्रसज्येत। एवञ्च सति स्वव्यतिरिक्तस्य पुत्रस्य असान्निध्यकाले स्वयमेकाकिनं गच्छन्तमपि पितरं लक्षीकृत्य सह गच्छति इति प्रयोगस्य साधुत्वं सर्वजनानुभवविरुद्धमपि स्वीकरणीयं भवेत्। तथाच स्वातिरिक्तवस्त्वन्तरसापेक्षस्य सहपदार्थस्य असत्त्वेऽपि सहशब्दप्रयोगस्य साधुत्वं स्वीकर्त्तव्यं स्यात्। तदर्थाविद्यमानस्थलेऽपि तच्छब्दप्रयोगस्य साधुत्वाङ्गीकरणे पुनः शब्दार्थव्यवस्थापनपद्धति र्न कथमपि सम्भवतीति लोकयात्रा पीड्येत। एवं पृथक्त्वं यदि सहभावनियामकमिति मन्यते तदा सहभावव्याप्यत्वं पृथक्त्वे स्वीकरणीयम्। तथाच यत्र यत्र पृथक्त्वं तत्र तत्र एव सहभाव इति नियमस्य अङ्गीकर्त्तव्यता स्यात्। एवञ्च सति पथक्त्वस्य प्रत्येकमपि वर्त्मनि सत्त्वाद् एकस्मिन्नपि वर्त्मनि स्थितेपि तत्र सहभावः प्रसज्येत्, यत् किञ्चित् प्रतियोगिकपृथक्त्वस्य तत्रापि सत्त्वात्। एवं च सति एकत्वस्य सहभावकल्पने यो दोषः

प्रसज्येत अत्रापि स एव दोषः पुनरायाति। यतः पृथक्त्वस्य एकस्मिन्नपि वस्तुनि सत्त्वेन तस्य सहभावनियामकत्वे स्वातिरिक्तवस्त्वन्तरं विनापि सहभावः प्रसज्येत। एवञ्चात्रापि पक्षे सहशब्दार्थस्य अविद्यमानस्थलेपि सहशब्दप्रयोगस्य आपत्तिर्दुर्वारा स्यात्। तस्माद् एकत्वं पृथक्त्वं वा यदि सहभावनियामकं भवेत् तदा तदर्थाविद्यमानस्थलेपि तच्छब्दप्रयोगप्रसक्तिः दुष्परिहरणीया स्यात् ॥५॥

ভাবার্থ—একত্ব এবং পৃথকত্ব সহভাবের প্রযোজক হইতে পারে না ইহা পূর্বে প্রতিপাদিত হইয়াছে। বর্ত্তমানে একত্ব বা পৃথকত্বকে সহভাবের প্রযোজক স্বীকার করিলে যে দোষের সম্ভাবনা হয় তাহাই আলোচিত হইতেছে। দুইটি বস্তু না থাকিলে সহভাব হয় না ইহা অনুভবসিদ্ধ। সুতরাং যাহার সহিত সহভাব কল্পিত হইবে তাহার অপেক্ষায় অন্য আরও বস্তু না থাকিলে সহভাব কল্পিত হইতে পারে না। সুতরাং একত্বকে যদি সহভাবের প্রযোজক বলিয়া স্বীকার করা যায় তাহা হইলে পূর্বোক্ত অনুভবের সহিত বিরোধ ঘটিবে। অর্থাৎ নিজের অপেক্ষার অতিরিক্ত বস্তু না থাকিলেও সহভাব কল্পিত হইতে পারে। কারণ সে অবস্থায়ও একত্ব বস্তুতে অবশ্যই রহিয়াছে অতএব ঐরূপ অবস্থায় অর্থাৎ বস্তুর একাকীত্ব অবস্থায় সহভাবের আপত্তি নিবারণ করিবার জন্যই অনেকত্বকেই সহভাবের প্রযোজক বলিয়া স্বীকার করিতে হয়। সুতরাং রাগ ও রক্তের একত্ব কল্পনা করিলে উহাদের সহভাব সম্ভব হইবে না। প্রতিবাদী যদি এই কথা বলেন যে একত্ব সহভাবের প্রযোজক না হইতে পারে কিন্তু পৃথকত্বকে অবশ্যই সহভাবের প্রযোজক বলিয়া স্বীকার করা যায়। কারণ গো-মহিষ পরস্পর পৃথক হইলেও উহাদের একত্রাবস্থান রূপ সহভাব সর্বজনানুভবসিদ্ধ। সুতরাং রাগ ও রক্তের পৃথকত্বই বরং স্বীকার করিব, অতএব উহাদের সহভাব নির্বাধে সিদ্ধ হইতে পারে। ইহার উত্তরে নাগার্জ্জুন বলিয়াছেন যে বাদীর অভিমত গ্রহণ করিলে অবশ্যই ইহা স্বীকার করিতে হইবে যে পৃথকত্বই সহভাবের প্রয়োজক। সুতরাং যেখানে যেখানে পৃথকত্ব সেখানে সেখানে সহভাব থাকিবে এইরূপ নিয়ম অবশ্যই স্বীকার করিতে হয়। কিন্তু এইরূপ নিয়ম স্বীকার করিলেও একত্বপক্ষে যেই দোষ দেখান হইয়াছে সেই দোষই এখানে উপস্থিত হয় কারণ যে কোনও একটি বস্তু থাকিলেই সেখানে কোন না কোন বস্তু অপেক্ষায় পৃথকত্ব অবশ্যই থাকে।

সুতরাং পৃথকত্বকে সহভাবের প্রযোজক স্বীকার করিলে বস্তুর একত্ব থাকিলেও সহভাবের প্রসক্তি পূর্বের মতই রহিয়া যাইবে ॥ ৫ ॥

Explanatory Translation :—In the present verse discussion is with reference to the defect which arises if one admits the identity or separateness as the cause (prayojaka) of co-existence. It is evidently clear that co-existence is not possible if the objects are not more than one. So co-existence cannot be imagined unless there are objects different form the object with which co-existence is attempted to be proved. There will be contradiction in conception if identity is regarded as cause of co-existence.

If then separateness be regarded as cause of co-existence the defect is not lessened. Nagarjuna's point is this that if separateness only is regarded as cause of co-existence then in all cases of separateness we should expect co-existence, but in such case the same defect as we noticed in case of identity (of the two) will arise, because if one object is present then there also must exist separateness in relation to certain other object. So we see that if separateness is regarded as cause of co-existence, then in case of identity the question of separateness cannot be avoided. ॥5॥

किञ्च,

पृथक्त्वे सहभावश्च यदि किं रागरक्तयोः ॥
सिद्धः पृथक् पृथग्भावः सहभावो यतस्तयोः ॥६॥

पृथक्त्वे सहभावश्च रागरक्तयोः परिकल्प्यते । किमनयोः सिद्धः पृथक् पृथग्भावः । किं रागनिरपेक्षो रक्तः सिद्धो यतस्तयोः सहभावः स्यात् । पृथक् पृथक् सिद्धयोरिव हि गवाश्वयोः सहभावो दृष्टः । न त्वेवं रागरक्तौ पृथक् पृथक् सिद्धाविति नास्त्यनयोः सहभावः ।

मञ्जुव्याख्या

ननु यद्यपि पृथक्त्वं न सहभावव्याप्यं व्यभिचारात् तथापि पुनरेवं वक्तुं शक्यते यत् सहभावस्तर्हि पृथग्भूतानामेव स

भवितव्यः, न तु अपृथग्भूतानां स क्वचिदपि, असम्भवात्। दृश्यते पृथग्भूतयोरेव गोमहिषयोरेकाधिकरणवृत्तित्वरूपः सहभावः। विरुद्धयोरालोकान्धकारयोस्तु विरुद्धत्वादेव न तथा। तथा च सहभावस्य पृथक्त्वसापेक्षतया रागरक्तयोरपि पृथक्त्वमेवाङ्गीकर्त्तव्यमिति तयोः सहभावोऽपि निर्बाध एव स्यादिति चेदत्रोच्यते—पृथक्त्वे सहभावश्चेत्यादि। यदि सहभावः पृथग्भूतानामेव भवितव्य इति परिकल्प्यते तदा सहभावस्य पृथक्त्वापेक्षत्वं सिद्धमिति कृत्वा रागरक्तयोरपि सहभावार्थं पृथक्त्वमेव स्वीकरणीयम्। तत्र पृष्टो भवान् व्याचष्टाम्, रागरक्तयो पृथक्त्वं सिद्धं न वा। यदि तु पृथक्त्वमेव तयोर्न सिद्धं, तदा पृथग्भूतयोस्तयोः सहभाव इति नैव वक्तुं युज्यते। यदि तु पृथग्भावः सिद्ध एव तयोरिति मन्यते तदा तु तद्वशात् सहभावोऽपि परिकल्पयितुं शक्य, इति सत्यमेव, किन्तु तत्रापि चिन्तनीयं यत् आदौ पृथग्भावे सिद्धे एव सहभावकल्पनायाः सम्भवः। गोमहिषयोः परस्परं विनाभूतयोः पृथक्त्वं सहभावाधिकरणं विहाय अन्यत्रस्थितियोगात् सिद्धम्। पुनरेकत्रसहभावश्च। तथा च गां विनापि महिषस्य तथा महिषं विनापि गोर्वर्त्तमानत्वं सिद्धमिति तत्र परस्परं पृथक्त्वमपि निश्चितम्। ततश्च निश्चितपृथग्भावयोस्तयोः क्वचिदप्यधिकरणे युगपद्विद्यमानतया सहभावोऽपि पुनः सिद्ध्यति। एवञ्च सति अत्रापि यदि रागरक्तयोः पृथक्त्वं स्वीकृत्य सहभावः कल्प्यते तदा सहभावात् प्राक् तयोः पृथग्भावः निश्चेतव्यः। तथाहि रागं विना रक्तः तथा रक्तं विना च रागी यदि लब्धस्थितिको भवेत्तदेव तयोः पृथक्त्वमपि प्रमाणितम्। तथा सत्येव एकस्मिन्नेव चित्ते तयोः विद्यमानतया सहभावः प्रतिपादयितुं शक्यते। वस्तुतस्तु रागं विना रक्तस्य तथा रक्तं विनापि रागस्य अवस्थानासम्भवात् न तयोः पृथक्त्वमेव सिध्यति। असिद्धे च पृथक्त्वे तद्बलेन सहभावकल्पनापि तयो नैव युक्ता ॥६॥

ভাবার্থ—একত্ব বা পৃথক্ত্ব সহভাবের নিয়মক হইলে যেই দোষ হয় পূর্বে

তাহা প্রদর্শিত হইয়াছে। সেখানে বলা হইয়াছে যে পৃথক্ত্ব সহভাবের প্রয়োজক হইতে পারে না কারণ পৃথক্ত্ব সহভাবের ব্যভিচারী (সহভাব না থাকিলে পৃথক্ত্ব থাকে)। এখন পূর্বপক্ষকারী বলিতে পারেন যে পৃথক্ত্বকে সহভাবের প্রয়োজক না বলিয়া আমরা ইহাই বলিব যে সহভাব হইতে হইলে পৃথক্ত্ব সেখানে অবশ্যই থাকিবে। অর্থাৎ পৃথকত্ব যেখানে যেখানে থাকিবে তাহার সর্বত্রই সহভাব থাকিবে এরূপ নিয়ম নাই কিন্তু পৃথক্ত্ব না থাকিলে সহভাব থাকেনা সুতরাং সহভাব হইতে হইলে পৃথকত্ব একান্তই আবশ্যক। ইহা দেখা যায় যে গোমহিষ প্রভৃতি পৃথক্ বস্তুরই একত্র অবস্থানরূপ সহভাব হইয়া থাকে সুতরাং রাগ এবং রক্তেরও পৃথক্ত্ব আছে ইহা স্বীকার করিলেই উহাদের সহভাব নির্বাধেই সিদ্ধ হইতে পারে। ইহার উত্তরে নাগার্জুন বলিতেছেন যে পৃথক্ত্ব থাকিলেই সহভাব হইবে (অর্থাৎ অপৃথক্তের সহভাব হইবে না) ইহাই যদি অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে সেখানে জিজ্ঞাসা এই রাগ এবং রক্তের পৃথকত্ব সিদ্ধ আছে কি না? যদি উভয়ের পৃথকত্ব সিদ্ধ না থাকে তাহা হইলে উহাদের সহভাব কল্পনার প্রশ্নই আসিতে পারে না। সুতরাং উহাদের পৃথগ্‌ভাব সিদ্ধ আছে ইহা মানিতে হইবে। কিন্তু বিচার করিলে দেখা যাইবে যে উহাদের পৃথকত্ব সিদ্ধ নাই কারণ যেই দুইটি বস্তুর সহভাব বা সামানাধিকরণ্য হয় সেই দুইটি বস্তুর পরস্পর পৃথকত্ব এইরূপ সামানাধিকরণ্যের পূর্বে অন্যত্র সিদ্ধ হওয়া আবশ্যক। তাৎপর্য্য এই যে যে অধিকরণে দুইটী পদার্থের সামানাধিকরণ্য হয় সেই অধিকরণ ব্যতিরিক্ত অন্যত্র ঐ দুইটী পদার্থের পৃথগবস্থান সিদ্ধ হওয়া আবশ্যক কারণ তাহা না হইলে সামানাধিকরণ্যের সম্ভাবনা থাকিতে পারে না। অতএব রাগ ও রক্ত এই দুইটী বস্তু যদি পরস্পর পৃথকস্থানে অবস্থিত হয় তাহা হইলে উহাদের পৃথক্ত্ব সিদ্ধ হইবে এবং ঐরূপ হইলে একই চিত্তে উহাদের সামানাধিকরণ্যরূপ সহভাব ঘটিতে পারে, কিন্তু রাগ এবং রক্তের উল্লিখিতভাবে পৃথকত্ব সিদ্ধ নাই। অতএব উহাদের সামানাধিকরণ্যের সম্ভাবনা কোথায়? ॥৬॥

Explanatory Translation :—We have seen that separateness cannot be cause of co-existence, (for separateness can exist even in the absence of co-existence). It may be argued that the proposition should be like this : Separateness is strictly essential in case of co-existence. So the co-existence of Raga and Rakta may be taken for granted if it is admitted that they are separate. On it Nagarjuna says : if in the opinion of the opponent, co-existence is possible only in

case of separateness (i.e. co-existence will not take place in case of non-separateness) then it may be asked : is the separateness of Raga and Rakta proved? If it is not proved the question of their co-existence does not arise at all. So it will have to be admitted that their separateness exists, but in actual case it will be found that it does not exist. Separate existence of the two objects in different places is essential to be proved before the co-existence of them (two objects) is tried to be proved. Thus if Raga and Rakta exist independently in different places, then their separateness will be accepted and upon that their co-existence may take place. But such independent existence of the two has never been proved. Where then lies the possibility of their co-existence? ॥6॥

अथवा पृथक् पृथगसिद्धयोर्न सहभाव इति कृत्वा

सिद्धः पृथक् पृथग्भावो यदि वा रागरक्तयोः ।

परिकल्प्यते भवता, किमिदानीं सहभावेनाकिंचित्करेण परिकल्पितेनेत्याह —

सहभावं किमर्थं तु परिकल्पयसे तयोः ॥७॥

रागरक्तयोः सिद्धयर्थं सहभावः परिकल्प्यते। स च पृथक् पृथगसिद्धयोर्नास्तीति पृथक् पृथक् सिद्धिरभ्युपगम्यते त्वया। नन्वेवं सति सिद्धत्वात्किमनयोः सहभावेन कृत्यम्।

मञ्जु व्याख्या

ननु पृथग्भूतानामेव सहभावो यदि नियमसिद्धः स्यात्तदा सहभावानुरोधाद् रागरक्तयोरपि पृथक्त्वमेव वरमिष्टम्। तथाच तयोः सहभावः कथं वार्यते इति चेदत्रोच्यते, रागरक्तयोः सहभावो यदि सिध्येत्तदा खलु तदनुरोधात् तयोः पृथग्भावोऽपि साधयितुं शक्यते। किन्तु स एव नैतावता सिद्धः, यतः पृथग्भूतानामेव सहभाव इति

वचनादेतदेवावगम्यते इति यत् आदौ पृथग्भावः प्रतिपादनीयः तदशाच्च तदनु सहभावो भवितुमर्हति, न पुनरसिद्धपृथग्भावयोस्तयोः सम्भवति सहभावनिश्चयः। नह्यसिद्धपृथग्भावयोर्गवाश्वयोः आदौ सहभावस्तदनु पृथग्भाव इति। सुतरामादावेव पृथग्भावः साधनीयः पश्चाच्च सहभावः। एवं यदि पृथग्भावस्तयोः प्रतिपादितः स्यात्तर्हि किमङ्ग पुनस्तयोः सहभावकल्पनया? यतस्तयोः सिद्धयर्थमेव सहभावः कल्प्यते, किन्तु विनैव सहभावं यदि तयोः पृथग्भावेनैव सिद्धिः स्यात्तदा सिद्धयोस्तयोः पुनः सिद्ध्यर्थं सहभावकल्पनं निष्प्रयोजनकं निष्प्रमाणकञ्च भवेत्। अतस्तयोः पृथक् प्रसिद्धयोः सहभावकल्पना नैव युक्तिदार्ढ्यं सोढुं शक्नुयादित्यभिप्रायेणाह—सिद्धः पृथगिति। तथाच यदि रागरक्तयोः सहभावकल्पनार्थं पृथक्त्वमेव आदौ सिद्धमिति स्वीक्रियते तदा तयोः सहभाव-कल्पनं पुनः किमर्थम्। तथाहि पृथक्त्वे सत्येव सहभावो भवेदित्येवं मन्यमानेन भवता सहभावार्थं रागरक्तयोर्यदि पृथक्त्वमेव स्वीक्रियते तर्हि पृथग्भूतयोः रागरक्तयोः पृथक्त्ववशादेव सिद्धिः सुस्थिरा भवेत्। ततः कथं तयोः पुनः सहभावकल्पना? तस्मात् यदि पृथक्त्वं रागरक्तयोः सिद्धं भवेत्तदा पृथक्त्वाश्रयतया रागरक्तयोरपि सिद्धिः सम्भवतीति सहभावेन नाणुमात्रमपि प्रयोजनमुपलभामहे ॥৩॥

ভাবার্থ—পূর্বে প্রদর্শিত হইয়াছে যে পৃথক্ত্ব না থাকিলে সামানাধিকরণ্যরূপ সহভাব সম্ভব হয় না। সুতরাং রাগ এবং রক্ত এই উভয়ের পৃথক্ত্ব সিদ্ধ না থাকিলে সহভাব সিদ্ধ হইতে পারে না। এখানে পূর্বপক্ষবাদী বলিতেছেন যে পৃথকত্ব না থাকিলে সহভাব হয় না ইহাই যদি সিদ্ধান্ত হয় তাহা হইলে সহভাবের অনুরোধে রাগ ও রক্তের পৃথকত্বই বরং স্বীকার করিব। সুতরাং এই উভয়ের সহভাবের বাধা কোথায়? ইহার উত্তরে আচার্য্য বলিতেছেন যে যদি রাগ এবং রক্তের পৃথগ্‌ভাব পূর্বে সিদ্ধই থাকে তাহা হইলে ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে স্বতন্ত্রভাবে রাগ ও রক্ত সিদ্ধ আছে কারণ যেই দুইটি বস্তু স্বতন্ত্রভাবে সিদ্ধি হয় তাহাদের পৃথকত্ব থাকিতে পারে। অতএব পৃথগ্‌ভাব স্বীকার করিলে ঐ দুইটীর স্বতন্ত্রভাবে সিদ্ধি অবশ্যই স্বীকার করিতে হয়। আর ঐরূপ হইলে সহভাব কল্পনা নিষ্প্রয়োজন হইয়া পরে কারণ রাগ

ও রক্তকে সিদ্ধ করিবার জন্যই সহভাব কল্পনা, কিন্তু সহভাব কল্পনা ব্যতিরেকে পৃথকত্বের দ্বারাই যদি তাহাদে অস্তিত্ব সিদ্ধ হয় তাহা হইলে ইহাদের অস্তিত্ব-সাধক সহভাব কল্পনা নিষ্প্রয়োজন। সুতরাং রাগ এবং রক্তের পৃথকত্ব সিদ্ধ থাকিলে সহভাব কল্পনা অনাবশ্যক ॥ ৭ ॥

Explantory Translation :—It has been pointed out before that Raga and Rakta cannot be conceived as co-existent unless they are proved to be separate. The opponent argues that he may admit the separateness of the two, so that their co-existence may be proved. On it Nagarjuna says that if the separate existence of Raga and Rakta is proved beforehand then one must admit that they are independently existant. In that case the conception of their co-existence becomes useless in as much as co-existence-is conceived only to prove Raga and Rakta. If they are proved independently then the idea of co-existence to prove their existence seems meaningless. ॥7॥

अथ

पथग्न सिध्यतीत्येवं सहभावं विकाङ्क्षसि ।

पृथक् पृथग्रागरक्तयोः सिद्धिर्नास्तीति कृत्वा यद्यनयोः सहभावमिच्छसि, सच पृथक् पृथगसिद्धयोर्नास्तीति ।

सहभावप्रसिद्ध्यर्थं पृथक्त्वं भूय इच्छसि ॥८॥

नन्वेवं सति इतरेतराश्रयायां सिद्धौ स्थितायां कस्येदानीं सिद्धौ सत्यां कस्य सिद्धिरस्तु ।

मञ्जुव्याख्या

ननु पृथक्त्वे रागरक्तयोः सिद्धे तेनैव पृथग्भावेन तयोः सत्त्वमाश्रयमिति न तदर्थं पुनः सहभावं कल्पनीयं स्यादिति सत्यम् । किन्तु पृथक्त्वमेव तयो र्न सिध्यति । नहि रक्तं विना रागस्य रागं विना

वा रक्तस्य सिद्धिरस्ति। पृथग्भूतयोस्तु पुनः परस्परनिरपेक्षैव सिद्धि र्यथा गवाश्वयोः। तथाच पृथग्भावो न तयोः सिद्ध इति तत्सत्त्वप्रतिपादनाय सहभावो निर्बाधो भवेत्। तथाच सहभाव एव तयोरित्यभिप्रायेणाह—पृथग्न सिध्यतीत्यादि। तथाच रागरक्तयोः परस्परापेक्षतया न सिद्धः पृथग्भावः। तस्मादसिद्धे च पृथग्भावे रागरक्तयोः सत्त्वमपि न प्रमाणितमिति कृत्वा सहभाव एव तयोः सत्त्वप्रतिपादकोऽस्तु। तथाच पृथग्भावासिद्ध्या रागरक्तयोः सत्त्वप्रयोजकत्वं सहभावस्य अव्याहतमेव इति यदि विकाङ्क्षसि इत्यनेनान्वयः। एतादृशाङ्गीकृतमतं दोषोद्घाटनपूर्वकं खण्डयितुमाह सहभावप्रसिद्धयर्थमित्यादि। तथाच रागरक्तयोः सहभावसाधनार्थं यदि तयोः पृथग्भावः नाङ्गीक्रियते तदा पुनर्विषमोपन्यासः स्यात्। नहि पृथग्भावं विना सहभावो गवाश्वयो रिति प्रतिपादनात् सिद्धपृथग्भावानामेव सहभावनियमः स्थिरीकृतः। रागरक्तयोस्तु पुनः पृथग्भावे सिद्धे सहभावकल्पनमनतिप्रयोजनकमिति कृत्वा सहभावो न कल्पयितुं योग्यः। तस्माद् यदि पृथक्त्वासिद्ध्या सहभावः स्वीक्रियते तदापि पुनर्दोषान्तरमेव स्यात्। अन्यत्र सिद्धपृथग्भावानामेव गवाश्वादीनां सहभावदर्शनादसिद्धपृथग्भावयो रागरक्तयोः सहभावकल्पना नैव योग्या। तथाच रागरक्तयो र्यदि पृथग्भावः सिध्यति तदा तेनैव पृथग्भावेन चरितार्थत्वान्न सहभावावकाशः। यदि तु पुनरसिद्धः पृथग्भाव स्तदापि पृथग्भावापेक्षस्य सहभावस्य सम्भावना कुतः स्यात्। अतस्तयोः पृथग्भावे सिद्धे असिद्धे वा न सहभावः कथमपि प्रतिपादयितुं शक्यते इति ॥८॥

ভাবার্থঃ—পূর্বপক্ষী যদি ইহা মনে করে যে রাগ ও রক্তের পৃথগ্ভাব সিদ্ধ হইলে উহাদের সহভাব কল্পনা নিরর্থক হইয়া পরে সুতরাং রাগ ও রক্তের পৃথগ্ভাব পূর্বে প্রসিদ্ধ আছে ইহা স্বীকার না করিয়াই বরং সহভাব কল্পনা করিব, কারণ তাহা হইলে উহাদের স্বতন্ত্র সিদ্ধি না থাকায় সহভাব কল্পনা প্রয়োজনীয়ই হইবে। ইহার উত্তরে আচার্য্য নাগার্জুন বলিতেছেন যে যদি পৃথগ্ভাব না থাকিলেও সহভাব হইবে ইহা অভিপ্রেত হয় তাহা হইলে উহা

নির্যৌক্তিক হইয়া পরে কারণ যাহাদের পৃথক্‌ভাব সিদ্ধ নাই তাহাদের যে সহভাব হয় না ইহা যুক্তিসিদ্ধ। সুতরাং রাগ এবং রক্তের পৃথগ্‌ভাব না থাকিলে সহভাব কল্পনা করিবার কোন প্রয়োজনই অনুভূত হয় না। ॥৮॥

Explanatory translation :—If the opponent admits the co-existence of Raga and Rakta (even not admitting before their separate existence, for it has been shown that in case of separate independent existence the question of co-existence becomes useless) and in that case as there is no independent existence their co-existence will be essential; Nagarjuna replies that if the intention of opponent is this that co-existence is possible even in the absence of separate existence, then it becomes illogical for it is clear like anything that co-existence is not possible in case of objects which have no separate existence. So if there is no separate existence of Raga and Rakta then there is no reason in conceiving of their co-existence. ॥8॥

—

यावता

पृथग्भावाप्रसिद्धेश्च सहभावो न सिध्यति ।
कतमस्मिन् पृथग्भावे सहभावं सतीच्छसि ॥९॥

नास्त्येव स पृथग्भावः सहभावानपेक्षो यस्मिन् पृथग्भावे सति सहभावसिद्धिः स्यादित्यसंभावयन्नाह—

कतमस्मिन् पृथग्भावे सहभावं सतीच्छसि ।

तदेवं यथोदितविचारपरामर्शेन रागरक्तयोरसिद्धिं निगमयन्नाह—

मञ्जु व्याख्या

अन्यच्च पृथग्भावे सिद्धे खल्वेव पुनः सहभावसिद्धिरभिप्रेता। सहभावसिद्धौ सत्यामेव वा पृथग्भावसिद्धिरिष्यते इति पक्षद्वयं

खण्डयन्, उपसंहारमाह पृथग्भावप्रसिद्धेश्च इत्यादि। पृथग्भावे प्रसिद्धे इति सहभावात् प्रागेव बोध्यम्। तथाच सहभावात् प्रागेव पृथग्भावे प्रसिद्धे तयोः सहभावकल्पना पुनः विफलैव। यतः पृथक्त्वे सिद्धे सुतरामेव तदाश्रयीभूतयोः रागरक्तयोरपि सिद्धिः सुस्थिता स्यात्। अतो रागरक्तसिद्धिसम्पादकत्वेन परिकल्पितेन सहभावेन किमपि न करणीयं वर्त्तते इति निष्फलमेव तत्कल्पनं स्यात्। न च निष्फलकल्पना युक्ता।

यदि पुनरेवं मन्यते पृथग्भूतानामेव गवाश्वादीनां सहभावदर्शनात् सत्यपि पृथग्भावे सहभावः कथमप्राप्तावकाश इति। तदा त्वाह कतमस्मिन् इति। तथाच अयमत्राभिप्रायः। भवता परिकल्प्यमानः पृथग्भावः सहभावापेक्षो न वा। यदि तु सहभावापेक्षत्वं पृथग्भावस्याभिप्रेतं तदा सहभावाभावदशायां तादृशस्य पृथग्भावस्य विद्यमानता नैव सम्भवति। यत् यदपेक्षते तत् तदसत्त्वकाले नैव भवितुमर्हति। नहि अविद्यासापेक्षा विषयतृष्णा अविद्यासत्त्वकाले स्थातुं शक्नोति। तस्मात् सहभावापेक्षस्य पृथग्भावस्य सहभावप्राग्वर्त्तित्वं कथंकारं भवेत्। अथ सहभावानपेक्ष एव पृथग्भाव इष्येत तदा तद्विधे पृथग्भावे सत्यपि सहभावः कुतः सम्भाव्येत। नहि तदनपेक्षस्य सत्त्वेऽपि तदवस्थितिर्नियमतो व्यवस्थापयितुं शक्यते। नहि अविद्यानिरपेक्षस्य निर्वाणस्य अविद्यासत्त्वे अवस्थानं युक्तम्। तथाच सहभावानपेक्षः पृथग्भावो यद्यभिमतः स्यात्तदापि न तादृशेन पृथग्भावेन सहभावः सिध्यति। अतः सहभाव प्रसिद्ध्यर्थं यदि रागरक्तयोः पृथग्भावः परिकल्पनीयः स्यात्तर्हि सहभावापेक्षस्य एव पृथग्भावस्य कल्पना कर्त्तव्या। तथाविधस्य तु पृथग्भावस्य सहभावात् प्रागसिद्धतया न तेन कल्पनीयेन प्राग्वर्त्तिना पृथग्भावेन रागरक्तयोः परकालीनः सहभावः सिध्यतीत्यर्थः। तथाहि रागरक्तयोः कथमस्मिन् पृथग्भाव इति। सहभावापेक्षे तदनपेक्षे वा पृथग्भावे सतीत्यर्थः। सहभावापेक्षस्य पृथग्भावस्य सहभावात् प्रागसिद्धेः। तदनपेक्षस्य पृथग्भावस्य च विनैव सहभावं स्थितेः सम्भवात् न तथा विधेन पृथग्भावेन

সহভাবঃ কল্পয়িতুং শক্যঃ। রাগরক্তয়োঃ সিদ্ধিফলকস্য সহভাবস্য তদা নিষ্প্রয়োজনত্বাদিতি তাৎপর্য্যম্। তথাচ রাগরক্তয়োঃ পূর্বং পৃথগ্ভাবে সিদ্ধে সহভাবকল্পনং নিষ্প্রয়োজনম্। আদৌ চ সহভাব এব ততশ্চ তস্মাদেব পৃথগ্ভাবো যদি স্যাৎ তদপি পৃথক্ত্বং বিনা সহভাবসিদ্ধদর্শনাৎ পরিহরণীয়ম্। এবং পৃথক্ত্বং বিনা সহভাবাসম্ভবাচ্চ পুনঃ পৃথক্ত্বাসিদ্ধ্যাপি নৈব সহভাব ইতি সর্বমবদাতম্ ॥৯॥

ভাবার্থ ঃ—এ বিষয়ে আরও বক্তব্য এই যে প্রথমতঃ পৃথগ্ভাব সিদ্ধ হইলে অনন্তর সহভাব সিদ্ধ হয় ইহাই অভিপ্রায়, অথবা সহভাব সিদ্ধি হইলে পরবর্ত্তীকালে পৃথগ্ভাব সিদ্ধ হয় ইহাই অভিপ্রায়? পৃথগ্ভাব সিদ্ধ হইলেই সহভাব সিদ্ধ হইবে এই পক্ষ গ্রহণ করিলে সহভাবের পূর্বেই পৃথগ্ভাব সিদ্ধি অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু ইহা স্বীকার করিলে রাগ রক্তের সহভাব কল্পনা নিরর্থক হইয়া পরে। কারণ রাগ ও রক্তের অস্তিত্ব সাধনের জন্যই সহভাব কল্পনা করা হইয়াছে। কিন্তু সহভাবের পূর্বে উহাদের পৃথগ্ভাব সিদ্ধ থাকিলে তাহার ফলে রাগরক্তের সিদ্ধি হইয়া যায়। সুতরাং রাগরক্তের সিদ্ধির জন্য পৃথগ্ভাবের পরে সহভাব কল্পনা অনাবশ্যক। যদি এইরূপ বলা যায় যে গরু এবং অশ্ব প্রভৃতি পৃথক্ পৃথক্ সিদ্ধ বস্তুরই সহভাব হইয়া থাকে সুতরাং রাগরক্তের পৃথগভাব সিদ্ধ হইলেও সহভাব কল্পনা হইবে না কেন? ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে রাগরক্তের পৃথগ্ভাব স্বীকার করিলে সেই পৃথগ্ভাবটি সহভাবকে অপেক্ষা করে কিনা ইহাই বিচার্য্য। যদি সহভাবকে (অপেক্ষা) করিয়াই পৃথগ্ভাব হয় এইরূপ সিদ্ধান্ত করা যায় তাহা হইলে সহভাবের পৃথগ্ভাবের সিদ্ধিসম্ভাবনা সুদূর পরাহত হইয়া পরে। আর যদি রাগরক্তের পৃথগ্ভাবটীকে সহভাব নিরপেক্ষরূপে স্বীকার করা যায় তাহা হইলে ঐ পৃথগ্ভাবের দ্বারা সহভাবের কল্পনা যুক্তিসঙ্গত নহে কারণ সহভাব নিরপেক্ষ পৃথগ্ভাব সহভাব ব্যতিরেকেও অবশ্যই থাকিতে পারে। অতএব সেইরূপ পৃথগ্ভাবের দ্বারা সহভাবকল্পনা কোন রকমেই যুক্তিযুক্ত হইতে পারে না। ॥৯॥

Explanatory Translation :—Now the question is : is it that separateness is first proved and co-existence is proved subesequeutly or vice versa? If the first proposition is accepted (i.e. co-existence will be proved if separate exis-

tence is proved) then one must admit the separateness before existence, but in that case the conception of co-existence of Raga and Rakta becomes meaningless. The reason is this that co-existence is conceived to prove the existence of Raga and Rakta, but if their separate existence is proved before their co-existence, then Raga and Rakta become proved. In that case their co-existence is useless to be conceived again. If it is argued that co-existence is conceived with reference to objects, which are independently existent like cows and buffaloes and in the like manner why should not one conceive of the co-existence of Raga and Rakta inspite of the fact that they are independently proved to be existent? On it one should be asked whether separate existence (of Raga and Rakta) which is admitted, depends on co-existence or not. If the separate existence depends on co-existence, then the separate existence before co-existence is to be doubted. If the separate existence is admitted to be independent of co-existence, then the conception of co-existence through separate existence is not logical because separate existence (prthak bhava) which is independent of co-existence can certainly exist without it (co-existence). So there can be no reason for conceiving co-existence through that separate existence. ॥9॥

एवं रक्तेन रागस्य सिद्धि र्न सह नासह ।

इति।

यथा च रागरक्तयोर्न पौर्वापर्येण सिद्धिर्नास्ति सहभावेन। एवं-सर्वभावानामपीत्यतिदिशन्नाह—

रागवत् सर्वधर्माणां सिद्धि र्न सह नासह ॥१०॥

इति द्वेषदिष्टमोहमूढादीनां रागरक्तवदसिद्धिर्योज्यते। अत-एवोक्तं भगवता—यो रज्येत यत्र वा रज्येत येन वा रज्येत, यो दुष्येत यत्र वा दुष्येत येन वा दुष्येत, यो मुह्येत यत्र वा मुह्येत येन वा मुह्येत, स तं धर्मं न समनुपश्यति तं धर्मं नोपलभते। स तं धर्म-

मसमनुपश्यन्ननुपलभमानोऽरक्तोऽदुष्टोऽमूढोऽविपर्यस्तचित्तः समाहित इत्युच्यते। तीर्णः पारग इत्युच्यते क्षेमप्राप्त इत्युच्यते, अभयप्राप्त इत्युच्यते, यावत् क्षीणास्रव इत्युच्यते। निःक्लेशो वशीभूतः सुविमुक्तचित्तः सुविमुक्तप्रज्ञ आजानेयो महाभागः कृतकृत्यः कृतकरणीयः अपहृतभारोऽनुप्राप्तस्वकार्थः परिक्षीणभवसंयोजनः सम्यगाज्ञासुविमुक्तचित्तः सर्वचेतोवशितापरमपारमिप्राप्तः श्रमण इत्युच्यते, इति विस्तरः।

तथा—

यो रागदोषमदमोहसभाव ज्ञात्वा
संकल्पहेतुजनितं वितथप्रवृत्तम्।
न विकल्पयन्ति न विरागमपीह तेषाम्
सर्वभवभावविजविताना मिति॥

इत्याचार्य्यचन्द्रकिर्त्तिपादोपरचितायां प्रसन्नपदायां मध्यमकवृत्तौ रागरक्तपरीक्षा नाम षष्ठं प्रकरणम्।

मञ्जु व्याख्या

साम्प्रतं विचारितार्थं निगमयन् विरोधिभिरुद्भावितस्य प्रश्नस्य समाधानमाह एवमिति। एवमित्यनेन पुर्वोक्तयुक्तिनिश्चयः परामृश्यते। पञ्चम्यन्तं चाव्ययमिदम्। तथाविधयुक्तिवला-दित्यर्थः। रक्तेन सह रागस्य न सिद्धिः, एतत्तु रागरक्तयोरेकत्वं पृथकत्वं वा इत्यारभ्य प्रतिपादितम्। नवा रक्तेन असह इति। रागरक्तयोः पौर्वापर्य्यासम्भवस्य प्रतिपादितत्वात् तेनैव अयमपि पक्षो निरस्तः। ततः पौर्वापर्य्येण वा सहभावेन वा कथमपि न रागरक्तयोः सिद्धिः सम्भवतीत्यर्थः। नह्येतदुभयमन्तरेण अस्ति प्रकारान्तर-सम्भवः। उभये च कल्पे निराकृते सुतरामेव रागरक्तयोः सिद्धिर्न सम्भाव्येत। यथा प्रदर्शितया दिशा रागरक्तयो सिद्धिप्रकारो निराकृत स्तथैव अपरेषामपि धर्मानां सिद्धिप्रकारोपि अनयैव रीत्य खण्डनीयः। तथाहि द्वेषदिष्टयोः मोहमूढयोरपि सिद्धिसम्भावना कथमपि नास्ति।

न अनेनैव पथा ताभ्यामपि प्रस्थितत्वात्। तथाहि द्वेषेपि सति द्विष्टे भवेत् असति वा द्विष्टे ? प्रथमे कल्पे द्वेषप्रागवर्त्तित्वं द्विष्टस्य इति द्वेषासमानकालीनतया नहि तत् द्वेषाधिकरणं भवितुमर्हति। एवमसति द्विष्टे निराधारतया द्वेष एव न लब्धसत्त्वाकः स्यात्। तथा द्वेषो यदि द्विष्टात् पूर्ववर्त्ती स्यात् तदापि द्विष्टरहितो द्वेष इति सिद्धया द्वेषस्य द्विष्टाश्रयित्वं न सिध्यति। एवं द्वेषे असति च कुतः पुनः द्विष्टः स्यातुं शक्नुयात्। एवं एकत्वपृथक्त्वविचारपराहतोपि द्वेषद्विष्टयोः सहभाव इति नैव तयोः सहभावोऽपि कल्पयितुं शक्यः। एवं मोहमूढ़योरपि पौर्वापर्य्यं सहभावादिकं विवेचनीयम्। तथाच रागद्वेषमोहानां रक्तद्विष्टमूढानां चासिद्धया क्लेशमूलकतया स्कन्धायतनधातूनां सत्त्वं यदाशङ्कितं तन्निराकृतं भवति। अतो यदुक्तं स्कन्धायतनधातवः सन्तीति तन्नैव युज्यते इति स्थितम् ॥१०॥

ভাবার্থ ঃ—বর্ত্তমানে এই প্রকরণে উল্লিখিত যুক্তিসমূহের তাৎপর্য্যমূলক কথা দ্বারা প্রতিবাদীর মত খণ্ডন করিয়া প্রকরণ শেষ করা হইতেছে। রাগ এবং রক্ত এই দুইটি যুগপৎ উৎপন্ন হয় অর্থাৎ উহাদের সহভাব আছে, ইহা সমীচীন নহে; ইহা পূর্ব্বেই প্রতিপাদিত হইয়াছে। এবং রাগ ও রক্ত ইহারা যুগপদুৎপন্ন নহে এই পক্ষও গ্রহণ করার অযোগ্য কারণ ইহাদের পৌর্বাপর্য্যভাব যুক্তি দ্বারা স্থাপন করা সম্ভব নহে ইহাও পূর্বে প্রদর্শিত হইয়াছে। অতএব রাগ এবং রক্ত ইহাদের সিদ্ধি করা যায় না। অনুরূপ যুক্তির দ্বারা দ্বেষ এবং দ্বিষ্ট, মোহ এবং মূঢ় ইহারা খণ্ডনীয়। সুতরাং স্কন্ধ আয়তন এবং ধাতু ক্লেশের আলম্বন রূপে স্বীকার করিতে হয় বলিয়া প্রতিবাদী যাহা আশঙ্কা করিয়াছিল যুক্তিদ্বারা সেই আশঙ্কা সম্পূর্ণরূপে নিরাকরণ করা হইল। ॥১০॥

Explanatory Translation :—Nagarjuna concludes by stating that the simultaneous origin of Raga and Rakta has been proved to be illogical. It can also not be stated that they are not of simultaneous origination. So the existence of Raga and Rakta cannot be proved. By applying the same sort of reasoning we may prove the non-existence of Dvesa (spite) and Dvista (spited), Moha (illusion) and Mudha (illusioned) and the like. ॥10॥

——

संस्कृत-परीक्षा नाम सप्तमं प्रकरणम्।

अत्राह, विद्यते एव संस्कृतस्वभावाः स्कन्धायतनधातवः उत्पादादिसंस्कृतलक्षणसद्भावात्। उक्तं हि भगवता—त्रीणीमानि भिक्षवः संस्कृतस्य संस्कृतलक्षणानि। संस्कृतस्य भिक्षव उत्पादोऽपि प्रज्ञायते, व्ययोपि, स्थित्यन्यथात्वमपि इति। न चाविद्यमानस्य खरविषाणस्येव जात्यादिलक्षणमस्ति। तस्मात् संस्कृतलक्षणोपदेशाद्विद्यन्त एव स्कन्धायतनधातवः इति ; उच्यते, स्युः स्कन्धायतनधायवः संस्कृतस्वभावास्तावकेन मतेन यदि जात्यादिलक्षणमेव भवेत्। इहायमुत्पादः संस्कृतलक्षणत्वेनेष्यमाणः संस्कृतो वा तन्नक्षणत्वेनेष्यतेऽसंस्कृतो वा। तत्र,

यदि संस्कृत उत्पादस्तत्र युक्ता त्रिलक्षणी।

त्रयाणां लक्षाणानां समाहारस्त्रिलक्षणी। इयं चोत्पादस्थितिभङ्गसमाहारस्वभावा सर्वसंस्कृताव्यभिचारिणीति कृत्वा। यद्युत्पादः संस्कृतः इति परिकल्प्यते तदोत्पादोपि त्रिलक्षणी प्रसज्यते। ततश्च रूपादिलक्ष्यत्वमुत्पादस्य स्यान्न संस्कृतलक्षणत्वम्। अथोत्पादोऽपि त्रिलक्षणी नेष्यते। तदा त्रिलक्षणीरहितत्वादाकाशवत् संस्कृतलक्षणत्वमस्यावहीयत इत्याह—

अथासंस्कृत उत्पादः कथं संस्कृतलक्षणम् ॥१॥

इति। नैतत् संस्कृतलक्षणमित्यभिप्रायः॥

मञ्जुव्याख्या

क्लेशालम्बन स्कन्धायतनधातूनां पराभिमतं सत्त्वं रागरक्तपरीक्षामुखेन सम्यक् निराकृतम्। साम्प्रतं तु वादिनः केचित्, पुनरप्यर्थेव स्कन्धादीनां सत्त्वं प्रतिपादयितुकामा समुत्तिष्ठन्ते। तेषामभिमतमपाकर्तुं प्रकरणमिदमारभ्यते। ननु रागरक्तपरीक्षयैव स्कन्धादीनां तत्त्वतो निराकरणात् किमर्थं पुनरयमारम्भ इति चेन्न। यावद्भिः

प्रकारैः स्कन्धादीनां व्यवस्थापनं सम्भाव्येत तेषां सर्व्वेषामेव निराकरण-मुचितमन्यथा अनिराकृतं मार्गमाश्रित्य केषाञ्चिन्मनसि स्कन्धादीनां याथार्थ्यसम्भावना पदं विदधातुं शक्नुयात्। ग्रन्थकृतो न्यूनतापि वा शङ्क्येत। तस्मात् सम्भावितानां सर्वेषामेव निराकृतत्वात् प्रकरण-मिदमारभ्यमिति युक्तमेव। तत्र वादिनां पुनरयमाशयः। इह खलु जगति समुपलभ्यमानानां वस्तूनां नित्यानित्यभेदेन द्विधा विभागः संलक्ष्यते। तत्र अतीतवर्त्तमानानागताध्वनि प्रविष्ठानां उत्पादस्थिति-संहारलक्षितानां स्कन्धायतनधातुस्वरूपानां संस्कृतसंज्ञितानामनित्य-त्वम्। एतद्विपरीतस्वरूपानां आकाशप्रतिसंख्यानिरोधानां पुनर-संस्कृतपरिभाषाभाषितानां नित्यत्वमिति स्थितिः। तथाचोक्तं 'त्रीणि इमानि भिक्षवः कथावस्तुनि अचतुर्थानि अपञ्चमानि यान्याश्रित्य आर्य्याः कथाः कथयन्तः कथयन्ति। कतमानि त्रीणि। अतीतं कथावस्तु, अनागतं कथावस्तु। प्रत्युत्पन्नं कथावस्त्विति। (कोशस्थान १।७ स्फुटार्था टीका)। अत्र च वर्णात्मकस्य शब्दस्य कथात्वेन निर्द्देशः। तस्याः वस्तु विषय इति यावत्। सर्व्वेषां नाम वस्तूनां किञ्चिन्नाम-युक्तत्वनियमात् नामासत्त्वे वस्तुनः प्रमाणासम्भवाच्च कथावस्तु शब्देन विषयः व्यपदिश्यते इति तात्पर्य्यम्। अन्यत्रापि च व्यवहृतं तथा-गतेन 'त्रीणि इमानि भिक्षवः संस्कृतस्य संस्कृतलक्षणानि। संस्कृतस्य भिक्षवः उत्पादोऽपि प्रत्यायते। व्ययोऽपि स्थित्यन्यथात्वमपीति। अत्रायमभिप्रायः। धर्माः खलु द्विविधाः संस्कृताः। तत्र हेतुप्रत्यय-जन्या संस्कृताः रूपादिपञ्चस्कन्धादयः। तथाचोक्तं 'ते पुनः संस्कृताः धर्माः रूपादिस्कन्धपञ्चकम्'। (१।७ अभिधर्म)। असतां वन्ध्यातनया-दीनां जन्माद्यसम्भवात् जन्यत्वेन प्रतीयमानानां संस्कृतानां सुतरामेव सत्त्वमङ्गीकर्त्तव्यम्। जायन्ते च रूपादयः। अतः सत्त्वमपि तेषामव्याहतम्। एवं जन्यत्वस्य वर्त्तमानकालघटिततया वर्त्तमानत्व-मपि। वर्त्तमानस्य च अतीतानागतसापेक्षत्वेन तस्य त्र्यध्व प्रविष्टत्वमप्यायातम्। अनागताध्वानं परित्यज्यैव वर्त्तमानाध्व-प्रवेशः सम्भवति। तथा वर्त्तमानस्य च अतीताध्वप्रवेशः पुनरव-

गम्यते। नहि जायमानं वर्त्तमानं किमप्येतादृशं यस्य नातीताध्वलाभः। यच्च जायते तस्य तत्कालावच्छेदेन स्थितिरपि स्यादेव। अन्यथा तस्य सत्त्वायोगेन अनुभवस्पर्शासम्भवात्। सर्व्वेषाञ्च वस्तूनां आदौ जन्म ततो स्थितिः ततो विनाशः इति साधारणी पद्धतिः। वस्तु च तत्र स्थितमेव तिष्ठति जातिजरामरणरूपेण उत्पादस्थितिविनाशैः तेषां क्रमिकं संकारो भवतीति सर्व्वास्तित्ववादिनां सिद्धान्तः। ननु वर्त्तमानकालावच्छेदेन धर्माणामभ्युपगम्यमानत्वेन सत्त्वाङ्गीकारेऽपि अतीतानागतकालीन सत्वमप्रामाणिकमिति त्रैलक्षण्यं संस्कृतानां कथमुपपद्यते इति चेत्। अत्रोच्यते, सूत्रप्रमाणात् युक्तितश्च तत्सिद्धिः। तथा च सूत्रं 'रूपमतीत्यानागतं कः पुनर्वादः प्रत्युत्पन्नस्य। एवं दर्शी श्रुतवान् आर्य्यश्रावक अतीते रूपे अनपेक्षो भवति। अनागतं रूपं नाभिनन्दति प्रत्युत्पन्नस्य रूपस्य निर्वेदे विरागाय निरोधाय प्रतिपन्नो भवति। (संयुक्तागम, ३।१४ सूत्र ; अभिधर्मकोष ५।२५ स्फुटार्था टीका) अस्यायमाशयः, अतीतानागतकालयोरपि धर्माणामनित्यतादर्शनात् वर्त्तमानेऽपि तेषामनित्यतावगम्यते। एवं दर्शिनार्य्यश्रावकेन अतीतधर्मः नापेक्ष्यते। अनागतोधर्मो नाभिनन्द्यते। प्रत्युत्पन्नधर्मनिरोधश्च चेष्यते। यदि हि खरशृङ्गादिवत् अतीतानागतधर्माणामसत्त्वमेव स्यात् तदातत्र अनपेक्षायाः अनभिनन्दनस्य च नावकाशः। यतः अनभिलषितत्वं च सत्त्वाश्रयं नाम असता नाभिलाषानर्थक्यात्। अतः अतीतानागतधर्माणामनभिलषितत्वस्यैव सूत्रोक्ततया तस्य सत्त्वं सिद्धम्। युक्तिश्चात्र इत्थम्। अतीतानागतविषयं मानसविज्ञानं खलु प्रसिद्धमस्ति लोके। तत्र च निरालम्बनविज्ञानासिद्धेः मानसविज्ञानालम्बन तयैव अतीतानागतधर्माणां सत्त्वमायाति।

'षणामनन्तरातीतविज्ञानं यद्धि तन्मनः।

षष्ठाश्रयप्रसिद्ध्यर्थं धातवोऽष्टादश स्मृताः॥ (कोष १।१७) इति वचनात् अतीतविज्ञानस्यैव मनः संज्ञा लभ्यते। अतीतधर्माणामसत्त्वे विषयाभावेन अतीतविज्ञानात्मकमनसोऽपि असत्त्वेन अधिपतिराहित्यात् निराश्रयं मनोविज्ञानं न कथमपि सम्भवति, तच्च न समी-

चीनम्, मानसविज्ञानस्य सर्व्वजनानुभवसिद्धत्वात्। तथाहि सिद्धे च मानसविज्ञाने मानसविज्ञानं सालम्बनं विज्ञानत्वात् इत्याद्यनुमानेन विज्ञानस्य सालम्बनत्वं सिध्यति। साधिपतित्वमपि तथैवानुमानेन सिध्यति। दृश्यते च चाक्षुषादिविज्ञाने घटादीनामालम्बनत्वं चक्षुषश्चाधिपतित्वमिति मानसविज्ञानस्यापि किञ्चिदालम्बनं साधिपतित्वञ्च अवश्यमेव युक्तम्। एवञ्च अतीतानागतधर्म्माणामसत्त्वे मानसविज्ञानानुपपत्त्या तदानीं धर्मसत्यमभ्युपेतव्यम्। नन्वेवं त्रैकालिकत्वे धर्म्माणां नित्यत्वमेवेति चेन्न। नहि त्रैकालिकमेव नित्यत्वनियामकम् किन्तु उत्पादविनाशराहित्यमेव तत्। त्रैकालिकत्वेऽपि जातिजरामरणरूपसंस्काराश्रयत्वात् संस्कृताऽनित्याएव। स्थितिश्चात्र अन्यथाभावात्मिका स्थित्यन्यथात्वमपीति भगवद्वचनादवगम्यते। अत्रायमाभिप्रायः। सर्व्वदैव स्थितानां धर्म्माणां प्रथमक्षणे उत्पाद नाम संस्कारः जातिरित्यनेन च यस्य परिभाषा। द्वितीयक्षणे जरा नाम संस्कारः। सैव स्थितिः जरा च तृतीयक्षण वृत्ति-विनाशार्थं समुपयोगिनी काचिदवस्था, या च जायतेऽस्ति वर्धते इति यास्कपठितषड्-भावविकारे अपक्षय इति निर्दिष्टा। विनाशश्च मरणमिति अभिमतम्। सर्व्वदैवावस्थितानां धर्म्माणां क्रमेण जातिजरामरणरूपा संस्कारा अविरलमुपजायन्ते। तेन च धर्म्माणां मूलस्वरूपावस्थितावपि आकृतिगुणादिस्वरूपं भावमेकं परित्यज्य भावान्तरापत्तिरेव वस्तूनां संस्कार इति केचित्। अपरे तु जातिजरामरणानि सहैव प्रवृत्तान्यपि समुदाचारवशेन उत्पन्नोयमित्यादिव्यवहारभाग्भवति धर्मः। तथातीतानागतवर्त्तमानत्वान्यपि युगपदेव विद्यमानान्यपि समुपदेशवशात् तत्तद्व्यपदेशभाजनतां लभते। तथाच मूलस्वरूपापरावृत्तावपि प्रकारान्तरप्राप्तिरेव अन्यथाभाव इति। अन्ये तु यथा एकैव स्त्री स्वरूपाभेदेऽपि सम्बन्धिभेदात् मातृदुहितृपत्नीत्वरूप सम्बन्धान्तरभाजिनी सती तत्तद्व्यपदेशविषयतां धत्ते तथैव अभिन्नरूपो धर्मः धर्मान्तरापेक्षया अतीतादिव्यवहारं भजते। व्यवहारहेतुश्च तत्तत् सम्बन्धभेदः। याऽसौ व्यवहारभेदकारणीभूतातीत्वादिप्राप्तिः सा एव अन्यथाभाव

इति। निपुणास्तु कारित्रप्रभेदेनैव धर्माणामन्यथाभावं व्याहरन्ति। न खलु द्रव्यांशस्य भावस्य लक्षणस्य वा परावृत्त्या अन्यथाभावः, अपितु कारित्रांशवशादेवायमन्यथाभावः। नहि सर्वो धर्मः सर्वदा स्वकारित्रे समुदाचरद्वृत्तिर्भवति, कदाचिदेव तत्तत्कारित्रदर्शनात्। यदा यत् कारित्रं तदैव तत् वर्त्तमानमिति व्यपदिश्यते। एवं मरणरूपविनाशेनापि भावस्य सत्वं युक्तिसिद्धं भवति। तथाहि भावत्वेन यत् यत् जायते तत्तद्विनाशी इति नियमात् सतां रूपादीनां जायमानत्वेन नाशोऽपि निर्बाधं सिध्यति। तथा चात्रानुमानं, रूपादयो विनाशिनः भावत्वे सति जन्यत्वात्। असतां बन्ध्यापुत्रादीनां विनाशासम्भवेन विनाशिनापि संस्कृतानां सत्त्वं सुस्थितं भवति। तथाच जातिजरामरणभावापन्नानां संस्कृतानामुत्पादस्थितिसंहारा लक्षणत्वेन ग्रहणीयाः। एतल्लक्षणलक्षितानां संस्कृतानां सत्त्वं न पुनरन्यथा कर्त्तुं शक्नुयात् लक्षणेन व्यवस्थितानां तत्त्वानां सर्वैः स्वीकरणीयत्वादिति। एवं सपरिकरं प्रतिष्ठितस्य पूर्वपक्षस्य निराकरणार्थमेव प्रकरणस्यास्य आवश्यकता। तत्रायमभिप्रायः, उत्पादादीनां संस्कृतलक्षणत्वेन प्रतिपिपादयिषद्भिः भवद्भिः उत्पादस्य संस्कृतत्वं स्वीक्रियते न वा? यदि नाम उत्पादस्य असंस्कृतत्वमेवेष्टं स्यात् न तदा पुनस्तस्य संस्कृतलक्षणत्वेन ग्रहणं सम्भवति। संस्कृतस्य असंस्कृतविपरीत स्वरूपत्वेन नासंस्कृतं तल्लक्षणं भवेत्। सजातीयस्यैव लक्ष्यलक्षणभावसम्भवात्। दृश्यते च सास्नामत्वस्यैव गोलक्षणत्वम्। नहि गोर्विजातीयत्वेन अश्वत्वादिना गौः लक्षयितुं शक्यते, न वा आलोकः अन्धकारस्य लक्षणं भवेत्। तथाच तदितरभिन्नस्यैव तल्लक्षणत्वनियमात् असंस्कृतस्य संस्कृतलक्षणत्वं न युज्यते। अथ यदि उत्पादोऽपि संस्कृत इति गृह्यते तदा तस्यापि संस्कृतत्वेन उत्पादादीनां प्रयोजनं वर्त्तते। एवं चेत् उत्पादस्यापि जन्यत्वावश्यकत्वे अनवस्थाप्रसङ्गः। लक्ष्यत्वेन च स्वयमेव लक्षणमित्यपि न सम्भवदुक्तिकं वचः। एवं स्थितिसंहारयोपि चिन्त्यम्। अन्यच्च किमिते उत्पादादयः प्रत्येकं लक्षणत्वेन ग्रहणीयाः मिलिता वा?

आद्ये केवलमुत्पादस्य तथा स्थिते नाशस्य च पृथक् लक्षणत्वमायाति। तथा सति उत्पादादीनामेकस्यापि लक्षणत्वसम्भवे स्थितिबद्ध-रहितस्यापि लक्षणत्वं सम्भाव्येत। एवञ्चेत् स्थितिभङ्गविरहवतो गगनस्येव उत्पादस्यापि स्थितिभङ्गशून्यदशायां लक्षणत्व-मनुपपन्नम्। एवमुत्तरत्रापि योज्यम्। अन्त्ये कल्पे गृह्य-माणे एकस्मिन् एवकाले उत्पादस्थितिभङ्गानां प्राप्तिरेव लक्षणार्थं पर्य-वस्यति। तच्च न घटते, एकस्मिन्नेव काले उत्पादभङ्गयोरसम्भवात्। अतः नैतादृशेन लक्षणेन संस्कृतानां प्रतिपादनं सम्भवतीति प्रति-पादयिष्यन्नाह—यदीति। अत्रायं भावः। समानासमानजातीय-व्यवच्छेदकं विलक्षणम्। तच्च वस्तुतो लक्ष्यत्वेनाभिमतेभ्यः अभिन्न-मेव। यथा सास्नादिमत्त्वं गोलक्षणं वस्तुतो गोरभिन्नम्, य एव सास्ना-दिमान् स एव गौरिति प्रतीतेः। एवञ्च संस्कृतलक्षणत्वेनाभि-मतानामुत्पादादीनामपि संस्कृताभिन्नत्वमेव युज्यते। तथाच सति उत्पादस्यापि संस्कृतत्वेन तस्यापि लक्ष्यत्वमायाति इति कृत्वा सिद्धा-न्तितैः लक्षणैः सोऽपि प्रतिपादनीयो भवेत्। एवं सति उत्पादस्यापि उत्पादस्थितिभङ्गादिभिः लक्षणैः लक्षणीयत्वेन उत्पादस्यापि उत्पादः सुतरामावश्यकः। तथा स्थितिभङ्गावपि उत्पादस्य प्रयोजनाविति त्रिलक्षणाभिमतस्य उत्पादस्य रूपादीनामिव लक्ष्यत्वमेव आयातं भवेत्, न पुनः लक्षणत्वम्। एवमुत्पादस्यापि उत्पादसत्त्वे द्वितीयोत्-पादस्यापि पुनरुत्पादापेक्षा। एवमन्येषामपि उत्पादावश्यकत्वे अनवस्था प्रसज्येत।

किञ्च उत्पादपदार्थः कीदृशः। आद्यक्षणसम्बन्धः इति यदि मन्यते तदा पृष्टो भवान् व्याचष्टां कस्य पुनराद्यक्षणसम्बन्धः। सम्बन्धो हि सम्बन्धिद्वयसापेक्षः सम्बन्धात् प्रागेव स्वतो सम्बन्धिनो सम्बन्धः सम्भवति। तत्र क्षणस्त्वेकसम्बन्धी, अपरश्च उत्पाद्यमानः पदार्थ एव भवितव्यः अन्यस्यासम्भवात्। एवं चेत् उत्पाद्यमानस्य वस्तुनः यदि कालेन सह सम्बन्धः उत्पत्तिरिति स्वीक्रियते तर्हि उत्पादात्

प्रागपि तस्य वस्तुनः सत्त्वमावश्यकम्। अन्यथा कालेन सह तस्य सम्बन्धासम्भवात्। नहि असति सम्बन्धिनि सम्बन्धः सम्भवति। तथाच सति उत्पादात् पूर्वमपि उत्पत्स्यमानत्वेनाभिमतस्य वस्तुनः सत्त्वे उत्पादेन किमधिकं प्रयोजनं साधितं भवेत्। ततश्च अस्मिन् पक्षे उत्पादः निरर्थक एव स्यात्। यदि पुनरवस्थान्तरत्यागेन अवस्थान्तरप्राप्तिरेव उत्पादः यथा सुवर्णमयं पिण्डं पिण्डावस्थां परित्यज्य कुण्डलावस्थां गृह्णातीति मन्यसे तथापि वहुकुट्यां प्रभातःपारस्य का कथा? तथाहि सुवर्णस्य पिण्डावस्था स्वाभाविकी नवेति विचार्य्यताम्। स्वाभाविकी चेत् तस्या यावद्द्रव्यभावित्वनियमात् परित्याग एव न घटते। तत्परित्यागे सुवर्णस्यापि विनाशप्राप्तिसम्भवात्। अथ आगन्तुकावस्था सा इति चेत् तदापि पिण्डाद्यवस्थां विना धर्मिस्वरूपस्य सुवर्णस्य किञ्चित् स्वरूपसत्त्वमावश्यकम्। तच्च न प्रमाणेनावगन्तुं शक्नुयात्। नहि कामप्यवस्थामन्तरेण कस्यपि धर्मिणः सत्त्वं कदाचिदपि प्रमाणेन प्रमाणितं भवेत्। एवञ्च पिण्डावस्थायाः आगन्तुकत्वेऽपि तत्पूर्वावस्थां परित्यज्यैव पिण्डावस्था प्राप्तिरिति स्वीकर्त्तव्या। तत्रापि पूर्वावस्थापरित्यागः अवस्थान्तरप्राप्तिश्च क्रमेण युगपद्वा। क्रमिकमिति चेत् तत्र एकावस्थापरित्यागक्षणे अन्यस्याः कस्या अपि अवस्थायाः अभावात् सुवर्णस्यैव विनाशप्रसङ्गः। तदानीमवस्थान्तरानुत्पत्तेः पूर्वावस्थायाः विनाशाच्च। नहि निरवस्थं किञ्चित् स्थातुमर्हति। तथाच विनष्टस्य सुवर्णस्य पुनरवस्थान्तरप्राप्तिः कुतः सम्भाव्येत? अथ युगपदिति गृह्यतामिति चेत् तत्रापि इत्थं विचारणीयम्। किं पूर्वावस्थायाः परित्यागस्तत्र भवेत् अपरित्यागो वा? यदि पूर्वावस्थायाः परित्याग एव स्वीक्रियते तदापि निरवस्थस्य सुवर्णस्य अवस्थानासम्भवात् सुवर्णस्यैव विनाशः स्वीकर्त्तव्यः स्यात्। अथ अपरित्याग एव इष्टः, तदा एकस्मिन्नेव काले पिण्डाकारं कुण्डलाकारं च सुवर्णं प्रत्यक्षेण गृह्णीयात्। वस्तुतस्तु तत् कथमपि न भवेत्। अतो वहुप्रयत्नेनापि अवस्थान्तरपरित्यागपक्षः न समुपयुज्यते। अथ प्रखरदिनकरमरीचिमानाभिभूतानां ग्रहनक्षत्रादीनां

दिनावसाने तमसाच्छन्नभूमन्डले आविर्भावि यथा, तथैव केनचित् अवस्थान्तरेणाभिभूतानां संस्कृतानां तत्तदवस्थोपरमे आविर्भाव एव संस्कृतानामुत्पाद इति चेत्, अत्रोच्यते, नैतेन मिषेण संस्कृताना-मुत्पादः साधयितुं शक्यते, यतः आविर्भावो नाम यथावदवस्थितानामेव वस्तूनां स्वरूपप्रकाशप्रतिबन्धकीभूतापसरणेन प्रकाशः, न तत्र वस्तुनः किञ्चिदपि भावान्तरं घटते। एवञ्चेदुत्पादेनापि न किमपि वस्तूनां परिवर्त्तनं स्यादिति उत्पादः निरर्थक एव स्यात्। यतः उत्पादेनैव संस्कृतानां संस्कारो भवतामभिलषितः, यथावदवस्थितेषु वस्तुषु को नाम उत्पादसाध्यः संस्कारः सम्भवति ? तस्मान्न कथमपि उत्पाद एव साध-यितुं शक्यते। कारिकार्थस्तु संस्कृतलक्षणत्वेनाभिमतस्य उत्पादस्य यदि संस्कृतत्वं मन्यसे तदा तस्यापि उत्पादस्थितिभङ्गादिरूपस्य लक्षणस्य लक्ष्यत्वमेव स्यात्। तथापि नोत्पादादयः लक्षणत्वेन बोधनीयाः स्युः। अपि तु लक्ष्यत्वात् रूपादिवदेव ते। अतो न संस्कृतलक्षणं संङ्गच्छते इति तात्पर्य्यम्। ननु उत्पादादीनां संस्कृतत्वे सत्येव विवादोऽयं लब्धस्थितिकः स्यात्। किन्तु तेषां संस्कृतत्वमेव नाङ्गी-क्रियते। अतः कुतोयं विवादप्रसङ्ग इति चेदत्रोच्यते, भवन्मते संस्कृतासंस्कृतानीति द्विविधाणि वस्तूनि। तस्मात् यद्येवं संस्कृतत्वं नाङ्गीक्रियते असंस्कृतत्वमेव सुतरामापतितम्। तथाच सति आकाशादीनामिव एषामपि न संस्कृतलक्षणत्वं सम्भवति। नहि तदवृत्तिधर्मेण तस्य लक्षणं भवेत् विरोधात्। नहि तमसा आलोकः अश्वत्वेन वा गौः लक्षयितुं शक्यते। तस्मादेषामसंस्कृतत्वे अभि-मते न संस्कृतलक्षणत्वं युक्तमित्याह अथेति—उत्पादादीनामसंस्कृतत्वे तेषां संस्कृतविरोधिस्वरूपतया संस्कृतलक्षणत्वं न युक्तम्, तद्विरोधि-स्वभावेन वस्तुना नहि तल्लक्षयितुं शक्यते। तथाच उत्पादादीनां संस्कृतत्वे असंस्कृतत्वे वा न कथमपि तेषां संस्कृतलक्षणत्वं घटते इति तात्पर्य्यम् ॥१॥

ভাবার্থ—ষষ্ঠাধ্যায়ে রাগরক্তপরীক্ষা প্রকরণে স্কন্ধায়তনধাতু খণ্ডিত হইয়াছে। এই প্রকরণে অন্যভাবে পদার্থসমূহের খণ্ডন করা হইবে। বৈভাষিক

সম্প্রদায় বলেন সমস্ত পদার্থই ত্রিকালসৎ অর্থাৎ সর্ব্বদাই ইহাদের অস্তিত্ব রহিয়াছে। কিন্তু ত্রিকালসৎ হইলেও সমস্ত পদার্থ নিত্য নহে। তাহারা সমুদায় পদার্থকে সংস্কৃত এবং অসংস্কৃত এই দুইভাগে বিভক্ত করিয়াছেন। আকাশ, প্রতিসংখ্যানিরোধ ও অপ্রতিসংখ্যানিরোধ এই তিনটি ধর্ম অসংস্কৃত নামে অভিহিত হয়। উহারাই নিত্য পদার্থ, অবশিষ্ট সমস্ত পদার্থ সংস্কৃত নামে অভিহিত হইয়া থাকে। পদার্থসমূহ সর্ব্বদা বিদ্যমান থাকিলেও উৎপত্তি, স্থিতি এবং বিনাশরূপ (জাতি, জরা, মরণ) সংস্কার দ্বারা উহারা সংস্কৃত হইতেছে। সুতরাং উৎপত্তি এবং বিনাশশীল হওয়ায় সংস্কৃত পদার্থ নিত্য নহে। এই জন্যই উৎপত্তি, স্থিতি এবং বিনাশ সংস্কৃত পদার্থের লক্ষণরূপে অভিহিত হইয়া থাকে। এইরূপ লক্ষণ থাকিবার ফলে বোঝা যায় যে সংস্কৃত পদার্থ সদ্বস্তু, কারণ যাহা অসৎ তাহার কখন উৎপত্তি বা বিনাশ হইতে পারে না। বন্ধ্যা পুত্রের উৎপত্তি বা বিনাশ অসম্ভব। সুতরাং উৎপত্তি স্থিতি এবং বিনাশের দ্বারা যে সমস্ত পদার্থ লক্ষিত হইতেছে তাহা সৎপদার্থই, ইহা যুক্তিসিদ্ধ। বৈভাষিক উক্ত এই সর্ব্বাস্তিত্ববাদ খণ্ডনের জন্য সপ্তম প্রকরণের অবতারণা করা হইয়াছে। এই কারিকায় বলা হইয়াছে যে উৎপত্তি, স্থিতি এবং বিনাশ ইহাদের দ্বারা পদার্থ লক্ষিত হয় বলিয়া ইহারাই সংস্কৃত পদার্থের লক্ষণ এইরূপ বলা হইয়াছে। এখন জিজ্ঞাসা এই যে উৎপত্তি প্রভৃতিও সংস্কৃত কিনা। যদি উৎপত্তিরূপ পদার্থটিকে সংস্কৃত না বলা হয় তাহাহইলে উহা অসংস্কৃত বলিয়া গণ্য হইবে। এইরূপ হইলে উহা কখনও সংস্কৃত পদার্থের লক্ষণ হইতে পারে না, কারণ অসংস্কৃত সংস্কৃতের বিরোধী হওয়ায় উহা লক্ষণ হওয়ার অনুপযুক্ত। আর যদি উৎপত্তি প্রভৃতিকেও সংস্কৃত পদার্থ বলিয়া মানিতে হয় তাহাহইলে ইহারাও সংস্কৃত পদার্থরূপ লক্ষ্য দলের অন্তর্ভুক্ত হওয়ায় ইহাদেরও অতিরিক্ত লক্ষণের আবশ্যকতা আছে। সুতরাং উৎপত্তির উৎপত্তি, স্থিতির স্থিতি ও বিনাশের বিনাশ স্বীকার করিতে গেলে স্বভাবতঃই অনবস্থা দোষ আসিয়া পড়ে। অতএব উৎপত্তি প্রভৃতি সংস্কৃত পদার্থের লক্ষণ এইরূপ বলা সম্ভব হইবে না। এখন আপত্তি হইতে পারে এই যে উৎপাদ প্রভৃতিকে যদি সংস্কৃতস্বরূপ বলিলেই পূর্ব্বপ্রদর্শিত দোষের সম্ভাবনা হইতে পারে কিন্তু উৎপাদ প্রভৃতিকে যদি সংস্কৃত বলিয়া স্বীকার না করা হয় তাহা হইলে আর উল্লিখিত আপত্তি হইতে পারে না। সুতরাং উৎপাদ প্রভৃতিকে সংস্কৃত বলিয়া স্বীকার না করিলে অনায়াসেই ইহাদিগকে সংস্কৃতের লক্ষণ বলা যাইতে পারে। ইহার উত্তরে বক্তব্য এই যে বাদীর মতে পদার্থ দুই প্রকার সংস্কৃত ও অসংস্কৃত। উৎপাদ প্রভৃতিকে সংস্কৃত

বলিয়া স্বীকার না করিলে উহাদিগকে অগত্যা অসংস্কৃত বলিয়াই মানিতে হইবে। অসংস্কৃতত্বরূপধর্ম সংস্কৃতের বিরোধী। সুতরাং উৎপাদ প্রভৃতি অসংস্কৃত বলিয়া সংস্কৃত বিরোধী হওয়ায় কখন সংস্কৃতের লক্ষণ হইতে পারে না, কারণ বিরোধী ধর্ম কখনও লক্ষ্যে বিদ্যমান থাকে না এবং যাহা লক্ষ্যে বিদ্যমান থাকে না এমন ধর্ম কখন লক্ষণ হইতে পারে না। অতএব উৎপাদ প্রভৃতিকে অসংস্কৃত বলিলেও উহারা সংস্কৃতের লক্ষণ হইতে পারে না ॥১॥

Explanatory translation—In the sixth chapter under the heading of Raga-rakta-pariksa refutation has been made of the Skandhas, Dhatus and the Ayatanas. In this chapter the objects will be refuted in a different manner. The Vaibhasikas admit the existence of all the objects in the three stages, past, present and future, or in other words they are always existent. Yet all the objects are not eternal (nitya). Akasa (ether), Pratisam khya-nirodha and Apratisamkhya nirodha, these three are regarded as Asamskrta (unconstituted) and they are e ternal. All the remaining objects are called Samskrata (constituted). Inspite of the existence of the objects at all times, they (the objects) are constantly undergoing changes through the processes like birth (jati), existence (jara) and decay (marana). So the constituted objects (samskrta padarthas) are not permanant (nitya) because of their origin and decay. It is for this reason that origin, existence and decay have been declared as characteristics of constituted objects. As a result of the existence of these characteristics it is understood that constituted objects are ever-existent (sat), for what is non-existent, can not have either origin or decay. It is not possible to have origin or decay of the son of a barren woman. Then it comes to this that the objects which have been characterised by origin, existence and decay must be ever-existent (Sat) obiects. The seventh chapter has been written with the specific purpose of refuting the opinion of the Vaibhasikas, the opinion of which is called Sarvastiva. The verse states that in as much as objects are characterised by origin, existence and decay, they (these three) are to be regarded as charac-

teristics of the constituted objects. The question is whether the three, namely, origin, existence and decay are also constituted or not. If origin as substance is not regarded as constituted then it should be regarded as unconstituted. In that case (*i.e.*, in the case of its unconstituted nature) it cannot be regarded as characteristic of constituted object, for unconstitutedness is contradictory to constitutedness. If on the other hand they (origin etc.) are regarded as constituted element (samskrta padaratha) then as they are also included in the constituted category, they must have separate charateristics. Then we must admit origin of origin, existence of existence, and decay of decay, and this will lead us to infinite regress. So it will not be possible to state that origin, existence and decay are characteristics of constituted objects. One may however argue that the defect, pointed out above, arises out of regarding the origin, existence and decay as constituted. That may be avoided by regarding them as unconstituted and in that case they may be described as characteristics of constituted objects. By way of answer we may say that objects are classified under two categories. If origin etc. are not regarded as constituted they must be admitted as falling under the category of unconstituted. By nature the two, constitutedness and unconstitutedness are contradictory. So origin etc. beeause of their unconstituted nature cannot be the characteristic of constituted objects, for rival contradictory qualities cannot co.exist in the same object. And that (quality) which does not exist in the object, cannot be its characteristics So it comes to this that origin, existence and decay cannot be the characteristics of the constituted even if they are regarded as unconstituted.

अपि चेम उत्पादादयः संस्कृतस्य लक्षणत्वेन परिकल्प्यमाना व्यस्ता वा पृथग्वा लक्षणत्वेन परिकल्प्येरन्। समस्ता वा सहभूता वा। उभयथा च न युज्यते इत्याह—

उत्पादाद्यास्त्रयो व्यस्ता नालं लक्षणकर्मणि ।
संस्कृतस्य समस्ताः स्युरेकत्र कथमेकदा ॥२॥

तत्र व्यस्ता लक्षणकर्मणि न युज्यन्ते । यद्युत्पादकाले स्थिति-भङ्गौ न स्यातां तदा स्थितिभङ्गरहितस्याकाशस्येव संस्कृतलक्षण-त्वेनानुपपद्यत एवोत्पादः ।

अथ स्थितिकाले उत्पादभङ्गौ नस्तस्तदा तद्रहितस्य स्थितिः स्यात् । उत्पादभङ्गरहितश्च पदार्थो नास्तीति नास्याविद्यमानस्य खपुष्पवत् स्थितिर्युज्यते । किं च स्थितियुक्तस्य पश्चादनित्यतयापि भङ्गो न स्यात्, तद्विरोधिधर्माक्रान्तत्वात् । अथ स्यात्, पूर्वं शाश्वतो भूत्वा पश्चादशाश्वत इति । न चैकपदार्थः शाश्वतश्चाशाश्वतश्च युक्त इति नोत्पादभङ्गरहितस्य स्थितिः ।

तथा यदि भङ्गकाले स्थित्युत्पादौ न स्यातामेवमप्यनुत्पन्नस्य स्थितिरहितस्य खपुष्पस्य विनाशोऽपि नास्तीति । एवं तावदुत्पा-दादयो व्यस्ता नालं लक्षणकर्मणि । नालं न पर्याप्ता इत्यर्थः ।

इदानीं समस्ता अपि न युज्यन्त इत्याह—

समस्ताः स्युरेकत्र कथमेकदा

एकत्र पदार्थे, एकस्मिन् काले । परस्परविरुद्धत्वाद्रागवैराग्यवदालोका-न्धकारवद्वा न युज्यन्ते इत्यभिप्रायः । यस्मिन्नेव क्षणे पदार्थो जायते तस्मिन्नेव तिष्ठति विनश्यति चेति कः सचेताः प्रतिपद्यते । तस्मात् समस्तानामप्युत्पादादीनां संस्कृतस्य लक्षणकर्मणि नास्ति सामर्थ्यम् ।

मञ्जुव्याख्या ॥

अन्यथापि उत्पादादीनां लक्षणमपाकर्त्तुमारभते । तथाहि उत्पादादयः किं प्रत्येकं पृथक् पृथक् लक्षणं मिलितं वा सर्वं लक्षणमेकं भवेत् । यदि तु प्रत्येकमेव पृथक् लक्षणं स्यात्तदा उत्पादः स्थितिर्भङ्गश्च अन्यनिरपेक्षभावेन प्रत्येकमेव स्वयं लक्षणमित्यायातम् ।

तथाच सति स्थितिभङ्गरहितस्य केवलमुत्पादस्य तथा उत्पादभङ्ग-रहितायाः स्थितेः उत्पादस्थितिरहितस्य च भङ्गस्य स्वप्रधानभावेन लक्षणत्वं सिध्यति। एवं चेत् स्थितिभङ्गौ उत्पादकाले न स्त इति स्थितिभङ्गरहितः उत्पादः स्थितिभङ्गराहित्येन स्वरूपेण आकाशवदेव स्यात्। तथाच सति यथाकाशस्य संस्कृतलक्षणत्वं न सम्भवेत् तथा उत्पादस्यापि संस्कृतलक्षणत्वं नैव सङ्गच्छते। एवमुत्पादभङ्ग-रहितायाश्च स्थितेरपि उत्पादभङ्गशून्यतया नित्यत्वात् आकाशतुल्यतया लक्षणत्वासम्भवः। ननु स्थितिरनित्यैव इति चेन्न उत्पादभङ्गहितस्य अनित्यस्य असत्त्वात्, उत्पादभङ्गशून्यायाः स्थितेरनित्यत्वाभ्युपगमे गगनकुसुमतुल्यत्वमेव तस्यास्तदानीमायातम्। एवञ्चेत् कथं तस्याः लक्षणत्वयोगः। नहि वन्ध्यासुतः कस्यापि लक्षणं भवितुं शक्यः। एवमुत्पादस्थितिशून्यस्य अनित्यस्य वस्तुनः फलतः सत्त्वास-म्भवेन तथाविधस्य भङ्गस्यापि अनित्यत्वाभ्युपगमे शशशृङ्गवदली-कत्वापत्तेः न तादृशभङ्गोऽपि लक्षणतया ग्रहीतुं शक्यः अलीकत्वात्। अन्यच्चेदं विभावनीयम्। एतेषां पृथक्लक्षणत्वपक्षे प्रत्येकमेव लक्ष्य-प्रतिपादनसमर्थमित्यवश्यं स्वीकार्य्यम्। एवञ्च सति एकेनैव लक्ष्य-प्रतिपादनसम्भवे त्रयाणामुपादानमनर्थकं स्यात्। अथ बुद्धिवैचित्र्यात् यत्किञ्चिदुपादाय लक्षणसमन्वयसौकर्य्यार्थं तदिति चेत्, हन्त भोः, बालप्रलपितमिव भाषसे। एकस्योपादानसमर्था या बुद्धिः सैव एकेन लक्षणेन लक्ष्यं निर्द्धारयितुं शक्नोति। लक्ष्य-निर्द्धारणार्थं प्रवृत्तायाश्च बुद्धेः लक्ष्यनिर्द्धारणेनैव कृतार्थत्वात् कृतकृत्यायास्तस्याः अन्यग्रहणे प्रयासः कथं भवेत्। एवमेकस्य ग्रहणं कुर्व्वत्यपि सा बुद्धिः अन्यस्य ग्रहणाय नालमिति कृत्वा गौरवग्रस्तमेतल्लक्षणत्रयं कथं युक्तं मन्यसे? लक्ष्यनिर्द्धारणपरस्य लक्षणस्य निर्दोषतया यदि लक्ष्य-निर्व्वाचनं सम्भवेत् तदापरलक्षणानुसन्धानं कथङ्कारं प्रेक्षावतां प्रवृत्ति-गोचरं भवेत्? तस्मात् पृथक् लक्षणपक्षे त्रयाणामुपादानं न युक्ति-सहम्। यदि तु त्रयाणामिव सम्बन्धः सर्व्वत्र प्रयोजनमिति मन्यसे तथा पृथक् लक्षणयुक्तिः निराधारा भवेत्। तथात्वे समस्तमेकीभूय

लक्षणमेकमेव पर्य्यवस्यति। एतदभिप्रायेणाह उत्पादाद्या इति। उत्पादः स्थितिर्भङ्गश्च स्वेतरनिरपेक्षभावेन व्यस्ता पृथग्भूताः इत्यर्थः, लक्षणकर्मणि लक्षणत्वेन ग्रहणकर्मणीति यावत्। नालं न युक्ता इत्यर्थः। न पृथक्तया लक्षणं कर्त्तुं शक्यमिति तात्पर्य्यम्। अथ समस्तैः मिलितैः एकमेव लक्षणं सम्पद्यते इति चेत्तत्राह समस्ताः स्युरिति। तथाच उत्पादस्थितिभङ्गाः मिलिताः सन्तः एकं लक्षणभावं भजन्ते इति तात्पर्य्यम्। यदि युगपदेव उत्पादादयः सम्भवन्ति तदैवास्मिन् पक्षे तेषां लक्षणत्वमपि सम्भवेत्, अयौगपद्ये पृथक्लक्षणत्वापत्तेः। प्रकृते च उत्पादादयः कथमपि नैकस्मिन्काले सम्भवन्ति। नह्युत्पादकाले स्थितिर्भङ्गोवा सम्भवति लब्धसत्ताकस्य धर्म्मिणः स्थितिभङ्गयोगात्। उत्पादकाले लब्धसत्ताकस्य धर्म्मिणः तदनन्तरक्षणमेव स्थितिभङ्गादिः सम्भवति, न पुनरुत्पादक्षणे तत्। तत्पूर्वक्षणे धर्म्मिणो असत्त्वात्। तथाच नैकस्मिन् काले सम्भवन्ति उत्पादादयः। किञ्च उत्पादेन भङ्गस्य विरोधादपि युगपन्नैतयोः समावेशः सम्भवेत्। तथा स्थितिभङ्गयोरपि विरोध एव। नह्यवस्थितं विनष्टञ्च युगपदेकमेव वस्तु स्यात्। एवमेतेषां मिलनं नाम कीदृशम् ? किमुत्पादविशिष्टायां स्थितौ भङ्गस्य वैशिष्ट्यमवगाहते ततो विशिष्टलक्षणेन समन्वितं लक्ष्यं निर्द्धारितं भवेत्, उत उत्पादादयः खलेकपोतन्यायेन युगपदेकस्मिंश्चिल्लक्ष्ये निविशन्ते। उभयथापि न सङ्गच्छते। आद्ये कल्पे परस्परविरुद्धयोरुत्पादविनाशयोः विशेष्यविशेषणभावेन वैशिष्ट्यमेवानुपपन्नमालोकान्धकारयोः परस्परं कदाचिदपि विशेष्यविशेषणभावासम्भवात्। द्वितीयोऽपि कल्पः प्रागुक्तरीत्यैव खण्डनसरणिं प्राप्तः, अतो नैतद्युज्यते ॥२॥

ভাবার্থ—অন্যভাবে উৎপাদ প্রভৃতির লক্ষণত্ব খণ্ডন করা হইতেছে। উৎপাদ স্থিতি ভঙ্গ এই তিনটি সংস্কারের লক্ষণ ইহা বলা হইয়াছে। এখানে প্রশ্ন এই যে উৎপাদ প্রভৃতি প্রত্যেকে এক একটী পৃথক লক্ষণ, অথবা ঐ তিনটী মিলিত হইয়া একটী মাত্র লক্ষণ। যদি পৃথক লক্ষণ বলিয়া গ্রহণ করা যায় তাহা হইলে ইহারা প্রত্যেকেই সম্পূর্ণভাবে লক্ষ্য নির্ধারণ করিতে সমর্থ, ইহাও

অবশ্য স্বীকার করিতে হইবে। ঐরূপ হইলে স্থিতি এবং ভঙ্গশূন্য কেবল উৎপাদ এবং উৎপাদ ও ভঙ্গশূন্য কেবল স্থিতি, স্থিতি ও উৎপাদশূন্য কেবল ভঙ্গ এক একটী লক্ষণরূপে পরিগণিত হইবে। যদি ইহাই সিদ্ধান্ত হয় তাহা হইলে উহার কোনটীই প্রকৃতপক্ষে লক্ষণরূপে গৃহীত হইতে পারিবে না, তাহার কারণ স্থিতি এবং ভঙ্গরহিত কেবল উৎপাদ আকাশের মতই সংস্কৃত লক্ষণের লক্ষ্য হইবার অযোগ্য, কারণ স্থিতি এবং ভঙ্গরহিত বস্তু প্রকৃতপক্ষে আকাশেরই তুল্য হওয়ায় আকাশের মতই উহা সংস্কৃত পদার্থের লক্ষণ হইতে পারে না। স্থিতি এবং ভঙ্গ এই দুইটী লক্ষণের সম্বন্ধে একই যুক্তি অনুসৃত হইবে। উৎপাদ এবং ভঙ্গশূন্য স্থিতি ফলতঃ নিত্য পদার্থের স্বরূপ হওয়ায় উহাও আকাশের সমতুল্য হইয়া পরিবে। আর যদি উহাকে অনিত্য বলিয়াই স্বীকার করা হয় তাহা হইলে উহাকে অলীক না বলিয়া উপায় নাই কারণ উৎপাদ এবং ভঙ্গরহিত কোন অনিত্য সদ্বস্তু দেখিতে পাওয়া যায় না। আকাশের তুল্য হইলেই লক্ষণ হইবে না এবং অলীক হইলেও উহা লক্ষণ হইতে পারে না। ভঙ্গ সম্বন্ধে একই যুক্তি প্রযোজ্য। আর যদি এই তিনটিকে মিলিতভাবে একটী লক্ষণ বলা হয় তাহা হইলে ইহাদের যৌগপদ্য অবশ্যই স্বীকার করিতে হয় কারণ যৌগপদ্য না থাকিলে ইহারা মিলিত হইয়া লক্ষণ হইতে পারে না যেহেতু ভিন্নক্ষণে ইহাদের মিলন অসম্ভব। কিন্তু যুগপৎ অর্থাৎ একই কালে উৎপাদ প্রভৃতি তিনটী একবস্তু সম্বন্ধে প্রযুক্ত হইতে পারে না কারণ ইহারা পরস্পর বিরুদ্ধ। সুতরাং মিলিত হইয়া ইহাদের একটী লক্ষণরূপে পর্য্যবসিত হওয়া কল্পনামাত্র।

English Translation :—The author now takes a different stand with respect to the three, namely origin, existence and decay. These three have been stated to be characteristics of the constituted.

Now the question is whether they are regarded as characteristics individually or collectively (in a group). If they are regarded as characteristics in individual capacity then it must be admitted that they (each of them) individually are able to characterise the object. In that case origin (devoid of existence and decay), existence (devoid of origin and decay) and decay (devoid of origin and existence) will individually be regarded as characteristics. But none of them can be taken as characteristic (of objects) for

only (without existence and decay) is unfiit for being regarded as characteristic of the constituted (object) like the sky, for an object devoid of existence and decay is like the sky. Same types of argument will be applied in case of existence and decay. Existence without decay and origin being characteristic of an eternal object (Nitya) will be equivalent to the sky. If on the other hand it is regarded as non-eternal (Anitya), then it cannot but be called non-existent (alika), for no non-eternal (anitya) relationship devoid of origin and decay can be traced. It can be the characteristic neither in the case of its being equivalent to the sky nor in the case of its non-existence (alikatva). Same argument is applicable in case of decay (Bhanga). Now if they are acceped as characteristic in a collective way, then their existence at the same moment (yaugapadya) is to be admitted, for in the absence of existence at the same moment they cannot be grouped to form a characteristic, because at different moments they cannot be united (to form the characteristic). But at the same moment the three. i, e, origin, existence and decay cannot be applicable in respect to any object, for they are mutually contradictory. So to form a characteristic by being united is nothing but imagination. ॥२॥

अथ यदुक्तं यदि संस्कृत उत्पाद इत्यादि। तेन यदुत्पादादीनां त्रिलक्षणी प्राप्ता प्रसक्ता ततः को दोषः। अथासंस्कृत एवमप्यदोषः इति उच्यते—

उत्पादस्थितिभङ्गानामन्यत संस्कृतलक्षणम्।
अस्ति चेदनवस्थैवं नास्ति चेत्ते न संस्कृताः। ॥३॥

ननु च पक्षद्वयेऽपि विहित एव दोषः। अत्र किं पुनरुक्ताभिधानेनेति। सत्यमुक्तो दोषः स खलु नाचार्य्येण किं तर्हि वृत्तिकारेण।

अथ पूर्वप्रतिज्ञातमेव

दूषणान्तराभिधानेन स्पष्टीकरणार्थं पुनराचार्योऽभिहितवान्। यद्युत्पादस्थितिभङ्गानामन्यदुत्पादादिकं संस्कृतलक्षणमिष्यते तदा तेषामप्यन्यत्तेषामप्यन्यदित्यपर्यवसानदोषः स्यात्। सति चापर्यवसानदोषे किं पूर्वं स्याद्यत उत्तरकालमपरं भवेदिति व्यवस्थाभावादसंभव एवोत्पादादीनामित्यभिप्रायः। अथ वा पूर्वं मुख्यत्वादुत्पादस्यैव दूषणमुक्तमधुना तु सामान्येनेति। नास्ति चेत्ते न संस्कृता इति गतार्थमेतत्। अत्राहुः सांमितीयाः। सन्ति चोत्पादादीनामुत्पादादयः। न चानवस्थाप्रसङ्गो लक्षणानुलक्षणानां परस्परनिष्पादकत्वात्। यस्मादिह संस्कृतधर्मः कुशलः क्लिष्टो वा उत्पद्यमान आत्मना पञ्चदश उत्पद्यन्ते। स धर्मस्तस्य चोत्पादः समन्वागमः स्थितिर्जराऽनित्यता। यद्यसौ धर्मः क्लिष्टो भवति तस्य मिथ्याविमुक्तिः। अथ शुभस्तस्य सम्यग्विमुक्तिः। यदि नैर्याणिको भवति तस्य नैर्याणिकता। अथानैर्याणिक (स्तस्यानैर्याणिक) तेत्येष परिवारः। इदानीमुत्पादस्यापर उत्पादः। यावद (नैर्याणिकता) नैर्याणिकतेत्येष (परिवारस्य) परिवारः। तत्र योऽयं मौल उत्पादः स आत्मानं विहायान्यान् चतुर्दशधर्मान् जनयति। उत्पादोत्पादसंज्ञकस्त्वनुलक्षणभूत उत्पादो मौलमेवोत्पादं जनयति, एवं यावदनैर्याणिकता चतुर्दशधर्मान्न निर्याणयति। न तन्निर्वाणं प्रापयति इत्यर्थः। (अ)नैर्याणिकतानैर्याणिकता तु प्रापयति अनैर्याणिकतामनैर्याणिकतामेवेति ॥३॥

मञ्जु व्याख्या

उत्पादस्य संस्कृतत्वे असंस्कृतत्वे वा कथमपि अस्य संस्कृतलक्षणत्वं न सङ्गच्छते इति यदुक्तं प्राक् तदेवोपसंहरन्नाह उत्पाद इत्यादि। ननु पूर्वेणैव गतार्थत्वात् पुनरुक्ततया निरर्थकमिदमिति चेन्न, पूर्व्वतः किञ्चित् पार्थक्यमत्रावगम्यते। पूर्वं विशेषेण प्रत्येकमादाय विचारणा कृता, साम्प्रतं तु साकल्येन सामान्यविचारः क्रियते इत्यदोषः। वस्तुतस्तु पूर्वविचारस्य पर्य्यवसितार्थकथनमिदम्। तथा च

निगमनस्थानीयत्वेन प्रतिज्ञातार्थस्य पुनः कथनेऽपि न दोषः इति ध्येयम्। उत्पादस्य स्थितिभङ्गस्य वा यदि संस्कृतत्वमिष्टं स्यात्तदा प्रत्येकमेव उत्पादादीनमावश्यकता भवेत्। तथाच उत्पादस्यापि उत्पाद-स्थितिभङ्गाः सन्तीति स्वीकरणीयम्। एवं स्थितिभङ्गयोरपि। एवञ्च सति उत्पादादीनामुत्पादादिस्वीकारे उत्पादोत्पादकस्य कल्पितस्य उत्पादस्यापि पुनरुत्पादकतया अपरः कश्चिदुत्पादः स्वीकरणीयः। एवमस्यापि अपर इत्यनवस्था। एवं स्थितिभङ्गयोरपि विभावनीयम्। तथाच नैतात्त्रयं लक्षणं सम्भवेत्। असंस्कृतत्वे च संस्कृतरूपलक्ष्या-वृत्तितया न तस्य लक्षणत्वं सङ्गच्छते तदवृत्तिधर्मस्य तल्लक्षणत्वायोगा-दिति तात्पर्य्यम् ॥२॥

ভাবার্থ—উৎপাদ স্থিতি এবং ভঙ্গ সম্বন্ধে প্রথম কারিকাতেই বিচার করা হইয়াছে। এই শ্লোকেও সেই বিচারের পুনরুল্লেখ করিয়া ঐ প্রসঙ্গের উপসংহার করা হইতেছে। উৎপাদ, স্থিতি এবং ভঙ্গ ইহাদিগকে যদি সংস্কৃত বলিয়া স্বীকার করা হয় তাহা হইলে ইহাদেরও প্রত্যেকের উৎপাদ, স্থিতি ও ভঙ্গ অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। তাহা হইলে উৎপাদের ও উৎপাদ, স্থিতি, ভঙ্গ মানিতে হয় এবং স্থিতি ও ভঙ্গ সম্বন্ধে এই নিয়ম অনুসৃত হইবে। এবং ঐরূপ হইলে অনবস্থা দোষ অবশ্যম্ভাবী ইহা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। সুতরাং উৎপাদ প্রভৃতিকে সংস্কৃত বলিয়া স্বীকার করিলে সংস্কৃতের লক্ষণ নির্ধারণ অসম্ভব হইয়া হইয়া পরে, আর উহাদিগকে অসংস্কৃত বলিয়া স্বীকার করিলে সংস্কৃতের বিরোধী বলিয়া ইহা সংস্কৃতের লক্ষণ হইতে পারে না। সুতরাং কোন প্রকারেই উৎপাদ প্রভৃতিকে সংস্কৃতের লক্ষণ বলা সম্ভব নহে ॥৩॥

English Translation :—Discussion about origin, existence and decay has been made in the first verse. This verse reopens the topic and brings it to a close. Should origin, existence and decay be regarded as constituted, each of them should be imagined as possessing origin, existence and decay. In that case we should admit origin, existence and decay of origin itself and the same is applicable in case of existence and decay. It leads to the defect called infinite regress (Anavastha). So we find that origin, existence and decay

in either of the cases (if they be constituted or unconstituted) can not be regarded as characteristics of constituted object. ॥3॥

तदेवमुत्पादादीनामनवनवस्थां परिहरन्नाह,

उत्पादोत्पाद उत्पादो मूलोत्पादस्य केवलम् ।
उत्पादोत्पादमुत्पादो मौलो जनयते पुनः ॥४॥

द्विविधो ह्युत्पादः । एको मौल उत्पादः । अपरश्च उत्पादोत्पादसंज्ञकः । उत्पादस्योत्पादः उत्पादोत्पाद इति कृत्वा । तत्र योऽयमुत्पादोत्पादसंज्ञकः उत्पादः स मूलोत्पादस्य केवलमुत्पादकः । तं चेदानीमुत्पादोपादाख्यमुत्पादं मौल उत्पादो जनयति । तदेवं परस्परनिर्वर्तनादस्ति च त्रिलक्षणो उत्पादादीनां न चानवस्थाप्रसङ्ग इति ।

मञ्जुव्याख्या ।

ननु संस्कृतत्वमेव उत्पादादीनामङ्गीकर्त्तव्यमन्यथा संस्कृतलक्षणत्वेन तेषामुपादानं न भवेत् । तेषां संस्कृतत्वे उत्पादादीनामपि उत्पादाद्यङ्गीकारप्रसङ्गप्रसञ्जितानवस्थादोषपरिहारार्थं पुनरन्या सरणिराश्रीयते । तत्रायमाशयः, उत्पादस्य उत्पादान्तराङ्गीकारे नैव अनवस्था सम्भवति, यतः उत्पादस्यैव अपरः कश्चिदुत्पादः स्वीक्रियते न खलु तस्यापि पुनरुत्पादान्तरम् । तथाहि लक्षणघटकप्राथमिकोत्पादः खलु मौलिक उत्पाद इति गृह्यताम् । तस्य य उत्पादः स किल उत्पादोत्पाद इति द्वितीयोत्पादतया हि गृह्यताम् । तथाच मौलोत्पादस्य जनकः खलु द्वितीयोत्पादः । तस्य च जनकत्वं न प्राथमिकमौलोत्पाद एव धर्त्तव्यः अन्यस्याप्रयोजनत्वात् । एवञ्चेत् द्वितीयोत्पादाधिकोत्पादस्य अनङ्गीकर्त्तव्यतया अनवस्थादोषः चिरं तिरोहितः स्यादित्यभिप्रायेणाह उत्पादोत्पादेति । पूर्वपक्षाभिमतेयं कारिका । उत्पादस्य उत्पादः उत्पादोत्पादः । अयमेव द्वितीयोत्-

पाद इति कथ्यते। अपरस्य उत्पादः प्राथमिकोत्पाद इति निर्द्धार्य्यते। अयमेव मूलोत्पाद इति कथ्यते। तथाच योऽयं द्वितीयोत्पादः स एव मूलमुत्पादं जनयति, मूलोत्पादस्तु पुनः द्वितीयोत्पादं जनयति। अत्रेदं बोध्यम्, उत्पादो नाम पूर्व्वं पश्चिमां मते संस्कारात्मिका काचित् क्रिया। तथाच उत्पादस्य उत्पादस्वीकारेऽपि उत्पादोत्पादः क्रियैव नान्यत् किञ्चित्। तथाच याहि क्रिया उत्पाद इति कथ्यते सा अपरं क्रियान्तरं जनयन्त्यपि उत्पादात् नातिरिच्यते। जन्यमानापि सा क्रियैव। एवञ्चेत् क्रियायाः ऐक्यात्, वस्तुगत्या यौगपद्यमिव प्रतिभातीति चिन्त्यम्। एवञ्च द्वितीयोत्पादादधिकस्य अपरस्य उत्पादस्य स्वीकारोऽनावश्यकः इति नानवस्थादोषः समापतति। तस्मात् युज्यते पूर्व्वोक्तं लक्षणमिदमिति तात्पर्य्यम् ॥४॥

ভাবার্থ—উৎপাদ প্রভৃতি সম্বন্ধে পূর্বে যে দোষ উদ্ভাবিত হইয়াছে তাহা পরিহারের জন্য পূর্বপক্ষাকারী এখন বলিতেছেন যে উৎপাদ প্রভৃতিকে অবশ্যই সংস্কৃত বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে, তাহা না হইলে উহারা অসংস্কৃত শ্রেণীর অন্তর্গত। ইহার পরে এবং ঐরূপ হইলে ইহা আর সংস্কৃতের লক্ষণ হইতে পারে না। কিন্তু ইহাদিগকে সংস্কৃত বলিলেও পূর্বপ্রদর্শিত অনবস্থা দোষ সঙ্ঘটিত হইবে না কারণ উৎপাদ অর্থাৎ উৎপত্তি সংস্কৃত হইলে তাহারও উৎপাদান্তরের আবশ্যকতা আছে ইহা সত্য। সুতরাং উৎপাদের উৎপাদ অর্থাৎ উৎপাদোৎপাদ অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে কিন্তু ঐ উৎপাদোৎপাদের পরে আর অতিরিক্ত উৎপাদ স্বীকার করিবার প্রয়োজন নাই কারণ প্রাথমিক উৎপাদকেই উৎপাদোৎপাদের অর্থাৎ দ্বিতীয় উৎপাদের জনক বলিয়া স্বীকার করা যাইতে পারে কারণ উৎপাদ যত অধিকই স্বীকার করা হউক না কেন উহা সংস্কারাত্মক ক্রিয়া ভিন্ন আর কিছুই হইবে না। সুতরাং দুইটি মাত্র সংস্কারাত্মক ক্রিয়া স্বীকার করিলেই উহাদিগকে পরস্পর পরস্পরের জনক বলিয়া স্বীকার করিতে কোন বাধা থাকে না। সুতরাং অনবস্থা দোষের কোন সম্ভাবনাই নাই ॥৪॥

English Translation :—To do away with the defects raised in conncetion with utpada (origin), sthiti (existence), vinasa (decay), it is now proposed that they (utpada etc.)

must be admitted as constituted (samskrta), otherwise they will be included in the category of unconstituted. (asamskrta) and in that case they can no longer be the characteristics of the constituted. But the point is this that the said defect (anavastha) will not arise even if they are imagined as constituted. It is a fact that origin, if it be constituted requires further origination and as such origination of origin is to be admitted but it is not necessary to imagine further origination in as much as the first origination may be regarded as the cause (janaka) of the second origin. Origination, it should be noted, is nothing other than an act (samskaratmaka kriya). So by admitting only two of such acts, there should not be any difficulty to imagine one as the cause of another. So the possibility of the defect called infinite regress is out of place. ॥4॥

अत्रोच्यते,

उत्पादोत्पाद उत्पादो मूलोत्पादस्य ते यदि ।
मौलेनाजनितस्तं ते स कथं जनयिष्यति । ॥५॥

यदि तथोत्पादस्योत्पादो मूलोत्पादस्य जनक इति मतं स कथमिदानीं मौलेनोत्पादेनानुत्पादित: सन्नुत्पादो (त्पादो) मौलं जनयिष्यति । अथ मन्यसे उत्पादित एव मौलेनोत्पादेनोत्पादोत्पादो मौलं जनयिष्यति, एतदप्यसदित्याह—

मञ्जुव्याख्या ॥

अथ सिद्धान्तिना उच्यते । द्वितीयोत्पादस्य जनकत्वेन प्राथमिकोत्पाद: यदि ग्रहीतुं शक्यते तदैव भवदभिमतं निर्बाधं सिध्यति । वस्तुगत्या तदेव न सम्भवति । यत: भवतैव कथ्यतां, किं नाम उत्पन्नं सद्वस्तु कारणं भवति, उत अनुत्पन्नमेव कारणं भवति ? उत्पन्नमेव कारणमित्यवश्यमेव भवतापि स्वीकर्त्तव्यम्, अनुत्पन्नस्य तदानीमसत्त्वात् असत: कारणत्वायोगात् । तथाच द्वितीयोत्पादात् प्राक् प्राथमिकोत्-

पादस्य आत्मलाभासम्भवात्, कथं तस्य द्वितीयोत्पादजनकता? प्राथमिकोत्पादस्य उत्पादकत्वेनैव द्वितीयोत्पादः भवताभिमतः। तथा च तत्पूर्वमेव प्राथमिकोत्पादस्यावस्थानं यदि इष्यते तदा पुनर्द्वितीयोत्पादस्य स्वीकारो निरर्थक एव स्यात्। द्वितीयोत्पादस्य प्राथमिकोत्पादजनकतया नहि तत्पूर्वं भवन्मते प्राथमिकोत्पादात्मलाभः सम्भवेत्, जनकात् पूर्वं जन्यस्यावस्थानासम्भवात्। तस्मान्नेदमपि युक्तियुक्तमुक्तं भवता इत्यभिप्रायेणाह उत्पादोत्पाद इति।

उत्पादस्य उत्पाद एव द्वितीयोत्पादसंज्ञां भजमानः प्राथमिकमुत्पादं जनयतीति प्रतिज्ञां कुर्व्वतः भवतः विषमं खलु वचः, यतः प्राथमिकमुत्पादं जनयन् द्वितीयोत्पादः पुनः प्राथमिकेन उत्पादेन जन्यते इति विचित्रमुच्यते भवता। तथाहि मूलोत्पाद एव यदि द्वितीयोत्पादजनकः स्यात् तदा मूलोत्पादात् प्राक् तस्यात्मलाभो न सम्भवति। तथाच अलब्धात्मलाभः द्वितीयोत्पादः कथंकारं पुनः मूलोत्पादं जनयितुं शक्नुयात्। एवं जनकं द्वितीयोत्पादं विना च जन्यस्य मूलोत्पादस्यापि सत्तायोगासम्भवात् कथं वा द्वितीयोत्पादजनकता तस्य। यदि पुनरेवं मन्यसे यत्, मूलेन प्राथमिकोत्पादेन अनुत्पादित एव द्वितीयोत्पादः प्राथमिकमुत्पादं जनयेत् तदा प्राथमिकोत्पादं विनैव द्वितीयोत्पादस्थितिरवश्यमेव स्वीकरणीया तत्कार्यस्य प्राथमिकोत्पादस्य दर्शनात्। तथाच प्राथमिकोत्पादासत्त्वेऽपि द्वितीयोत्पादास्तित्वाङ्गीकारेण प्रथमोत्पादेन सह द्वितीयोत्पादस्य न जन्यजनकभावः। अर्थात् प्रथमोत्पादः द्वितीयोत्पादं जनयतीति नैव सिध्यति तदसत्त्वेऽपि तत्सत्तास्वीकारात् व्यतिरेकव्यभिचारेण प्रथमोत्पादस्य द्वितीयोत्पादजनकत्वासिद्धेः। एवञ्च सति द्वितीयोत्पादस्य जनकतया अपरः कश्चिदुत्पादः स्वीकरणीयः। एवं तस्यापि अपरः इति अनवस्था दुष्परिहार्य्या तिष्ठति। इदमत्र तात्पर्य्यम्। मौलेन प्राथमिकेन उत्पादेन जनितः सन् द्वितीयोत्पादः मूलं जनयति। अजनितो वा मूलं जनयति। यदि मूलेन जनितस्य द्वितीयोत्पादस्य मूलजनकता मन्यते तदा द्वितीयोत्-

पादात् प्रागेव मूलोत्पादस्य सत्त्वं सिध्यतीति द्वितीयोत्पादस्य मूलजनकता न स्यात्। अथ अजनित एव द्वितीयोत्पादः मूलं जनयतीति मन्यते तदापि प्रथमोत्पादस्य द्वितीयोत्पादजनकता न सिध्यतीति सर्वथा व्याहतं भवद्वचः ॥५॥

ভাবার্থ—পূর্ব্বোক্ত পূর্বপক্ষীয় কথা খণ্ডন করিবার জন্য বর্ত্তমানে সিদ্ধান্তী বলিতেছেন যে মূল উৎপাদ এবং দ্বিতীয় উৎপাদ ইহারা পরস্পর পরস্পরের জনক হইবে একথা সম্পূর্ণ নির্যৌক্তিক কারণ দ্বিতীয় উৎপাদ প্রাথমিক উৎপাদের জনক হইলে প্রাথমিক উৎপাদের পূর্ব্বেই দ্বিতীয় উৎপাদ আছে ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে কারণ সর্ব্বদাই দেখা যায় যে জনক পদার্থটী জন্য পদার্থের পূর্ব্ববর্ত্তীই হইয়া থাকে। এইরূপ হইলে প্রাথমিক উৎপাদের পূর্ব্বেই দ্বিতীয় উৎপাদ অবস্থিত বলিয়া প্রাথমিক উৎপাদকে আর উহার কারণ বলা চলে না। দ্বিতীয় উৎপাদ হইতে যাহা উৎপন্ন হইবে তাহা দ্বিতীয় উৎপাদের কার্য্যই হইতে পারে, কারণ হইতে পারে না। সুতরাং প্রাথমিক উৎপাদ দ্বিতীয় উৎপাদের জনক হইতে পারে না। অতএব দ্বিতীয় উৎপাদের জনকরূপে স্বতন্ত্র একটি উৎপাদকে অবশ্যই কল্পনা করিতে হইবে এবং ঐরূপ হইলে অনবস্থা দোষ অবশ্যম্ভাবী।

English Translation :—In this verse, by way of reply to the previous verse, it is stated that it is quite illogical to imagine the original origin (mula utpada) and the second origin (dvitiya utpada) as mutually related in the form of cause (Janaka) of one another. The reason is this that if the second origination is regarded as cause of the first one, then we are to admit that the second origination must come before the first one, in as much as it is noticed that the cause precedes the effect. It it be so, because of the fact that the second origin is antecedent to the first one, the first origin can not be regarded as its cause. Whatever is produced by the second origination can only be its effect but not cause. So the first orgination cannot be the cause (janaka) of the second one. So another independent origination (other than the first one) is to be imagined as cause of the second origination and in that case again it will involve the defect of infinite regress. ॥5॥

स ते मौलेन जनितो मौलं जनयते यदि ।
मौलः स तेनाजनितस्तमुत्पादयते कथम् ॥६॥

स उत्पादोत्पादसंज्ञक उत्पादो मौलेन जनितो यदि मौलं जनयति, स मौल उत्पादोत्पादेनाजनितोऽविद्यमानः कथमुत्पादोत्पादं जनयिष्यति । तस्मान्मौलेन जनितः सन्नुत्पादोत्पादो मौलं जनयतीति न युज्यते । ततश्च परस्परनिर्वर्त्यनिर्वर्तकत्वाभावात् स एवानवस्थाप्रसङ्ग इति नास्त्युत्पादः ।

मञ्जुव्याख्या ।

पूर्वकारिकायां अजनित एव द्वितीयोत्पादः मौलमुत्पादं जनयेदिति पक्षः खण्डितः । साम्प्रतं तु जनितः एव द्वितीयोत्पादः मौलमुत्पादं जनयतीति पक्षान्तरस्य खण्डनार्थमाह स ते मौलेनेत्यादि । स उत्पादोत्पादाख्य उत्पादः मौलेन जनितः सन् मौलं जनयतीति मन्यसे चेत् तदापीदमायातं यत्, द्वितीयोत्पादात् प्रागेव मौलोत्पादस्तिष्ठति, अन्यथा तस्य द्वितीयोत्पादजनकता न सम्भवेत् । एतच्च भवन्मते न सम्भवति, यतः द्वितीयोत्पादेन उत्पादोत्पादाख्येन मौलः उत्पादः उत्पाद्यते इति भवन्मतम् । किन्तु द्वितीयोत्पादात् पूर्वमेव मौलोत्पादः तज्जनकतया तिष्ठेत् चेत् तदा स मौलः उत्पादः अनन्तरोत्पन्नेन द्वितीयेन उत्पादेन जनित इति कथं सङ्गच्छते । तस्मात् द्वितीयेन उत्पादोत्पादाख्येन उत्पादेन अनुत्पादितस्य मूलस्य उत्पादस्य द्वितीयोत्पादजनकता कथं सिध्यति ? अतः एतदेव सिद्धान्तितं यत् मौलेन उत्पादेन अजनितोऽपि द्वितीयोत्पादः न मौलं जनयितुं शक्नोति, नवा मौलेन जनितो वा मौलं जनयितुं शक्नोति । यथा कथमपि प्रथमोत्पादस्य जनकता द्वितीयोत्पादे न सिध्यति । तथा द्वितीयोत्पादस्य जनकतापि प्रथमोत्पादे नास्तीति सिद्धान्तितम् । तस्मात् कृतबहुप्रयासेनापि अनवस्थादोषकलङ्कः न प्रमार्ष्टुं शक्यते भवता ॥६॥

ভাবার্থ—প্রথম উৎপাদের দ্বারা অনুৎপাদিত অবস্থায় দ্বিতীয়োৎপাদ প্রথম উৎপাদের জনক হইতে পারে না ইহা পুর্ব কারিকায় প্রদর্শিত হইয়াছে। বর্ত্তমানে ইহাই প্রমাণ করা হইবে যে প্রথমোৎপাদের দ্বারা উৎপাদিত হইয়াও দ্বিতীয় উৎপাদ প্রথমোৎপাদের জনক হইতে পারে না। ইহার কারণ এই যে দ্বিতীয় উৎপাদ প্রথম উৎপাদের দ্বারা উৎপাদিত হয় এই কথা বলিলে প্রথম-উৎপাদকে দ্বিতীয় উৎপাদের পূর্ব্ববর্ত্তী বলিয়া অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে, কারণ প্রথমোৎপাদ যদি দ্বিতীয় উৎপাদের পূর্ব্বে না থাকে তাহা হইলে সে দ্বিতীয় উৎপাদের জনক হইতে পারে না। আর ঐরূপ হইলে অর্থাৎ দ্বিতীয় উৎপাদের পূর্ব্বে প্রথম উৎপাদের অস্তিত্ব স্বীকার করিলে প্রথমোৎপাদের জনক দ্বিতীয় উৎপাদ এই কথা কখন সঙ্গত হয় না, কারণ পূর্ব হইতে যে বিদ্যমান রহিয়াছে তাহার পরে উৎপন্ন দ্বিতীয় উৎপাদ কখন তাহার জনক হইতে পারে না। সুতরাং দ্বিতীয় উৎপাদ প্রথম উৎপাদের জনক, ইহা কোন ক্রমেই বলা সঙ্গত নহে ॥৬॥

English Translation :—In the previous verse, it has been pointed out that the second utpada, in the condition of being produced by the first utpada can not be producer (janaka) of the first utpada. It is now being proved that it cannot be the producer of the first utpada even if it is produced by the first utpada. If we are to state that the second utpada is produced by the first utpada then we are to admit that the first utpada must precede the second, for the cause must precede the effect. If we admit this (precedence of the first utpada in relation to the second) then it is not reasonable to suppose that second utpada is producer of the first utpada, for second utpada which originates later than the first utpada, which is already existing, can not be reasonably its producer. ॥6॥

अत्राह। उत्पद्यमान एव मूलोत्पाद उत्पादोत्पादं उत्पादयति। स एव उत्पादोत्पादो मूलोत्पादं जनयिष्यतीति। उच्यते—

अयमुत्पद्यमानस्ते काममुत्पादयेदिमम्।
यदीममुत्पादयितुमजातः शक्नुयादयम् ॥७॥

काममयं मूलोत्पाद उत्पद्यमान उत्पादयेदुत्पादं यद्ययमेवाजातः शक्नुयादपरमजातमुत्पादयितुम्। उत्पद्यमानो हि नामानागतः। स चाजातः कथमुत्पादयिष्यतीति न युक्तमेवैतदित्यभिप्रायः। एवमुत्पादोत्पादेऽपि वाच्यम्।

मञ्जुव्याख्या ॥

ननु द्वितीयेन उत्पादोत्पादाख्येन उत्पादेन उत्पादितः सन् अनन्तरं स मौलोत्पादः द्वितीयं जनयतीति नास्माकमभिप्रायः। किन्तु उत्पद्यमानः खलु मौलोत्पादः द्वितीयं जनयति। तदानीमनुत्पन्नस्यापि तदव्यवहितोत्तरक्षणे निश्चितं जायमानस्य तदानीं कारणत्वसम्भवात् तथाविधकारणत्वकल्पने व्यभिचारासम्भवाच्च इति चेत्, अत्रोत्तरमाह अयमिति। उत्पद्यमानः मौलोत्पादः उत्पादान्तरं जनयतीति यदुक्तं तत्तु तदैव सङ्गच्छते यदि स्वयमजातोऽपि कश्चिदपरं जनयितुं शक्नुयादिति प्रमाणीकर्त्तुं शक्यते। वस्तुगत्या तदेव न घटते। तदानीमजातस्य तदाऽसत्त्वात्, असतश्चपुनः जनकत्वासम्भवेन नोत्पद्यमानस्य जनकता सम्भवति। असतः कारणत्वासम्भवश्च युक्त्या सर्व्वैः स्वीकरणीयत्वात्। अन्यथा वन्ध्यापुत्रस्यापि जनकत्वं दुष्परिहरं स्यात्। नवा स्वयमजातस्य कथमपिकदापि जनकत्वं केनचिदिष्यते। तादृशाङ्गीकारेतु भाविपुत्रस्यापि साम्प्रतमेव जनकत्वसम्भवेन तस्यापि तत् कथमधुनैव न स्यात्? एवमजातस्य साम्प्रतमसतोऽपि कारणत्वाङ्गीकारपक्षे असत्त्वाविशेषेण उत्पादान्तरं प्रति मौलोत्पादस्येव यस्य कस्यचिदपि कल्पनीयधर्मस्य कारणत्वकल्पने नैव किञ्चित् प्रतिबन्धकं लभामहे, असत्त्वस्य सर्व्वत्रैव तुल्यत्वात्। तथाच सर्व्वदा सर्व्वोत्पत्तिदोषप्रसङ्गोऽपि समापतति।

কারণত্বস্য সত্ত্বব্যাপ্যতয়া ব্যাপকাভাবেন ব্যাপ্যাভাবসিদ্ধেঃ সত্ত্বাভাবেন কারণত্বাভাবএব সিধ্যতি ইতি গূঢাভিপ্রায়ঃ। তস্মাদুৎপদ্যমানস্য জনকত্বকল্পনং মনোরথমাত্রম্ ॥৭॥

ভাবার্থ—পূর্বপক্ষকারী এখন বলিতে পারেন যে প্রথমোৎপাদ উৎপন্ন হইয়া অনন্তর দ্বিতীয় উৎপাদ প্রভৃতিকে জন্মায় ইহা আমাদের অভিপ্রেত নহে, কিন্তু প্রথমোৎপাদ উৎপদ্যমান অবস্থাতেই দ্বিতীয় উৎপাদের জনক হইবে ইহা আমাদের বক্তব্য। এইরূপ বলিলে আর পূর্ব্বোক্ত দোষের সম্ভাবনা থাকে না, কারণ প্রথমোৎপাদ দ্বিতীয়াৎপাদের দ্বারা উৎপাদিত হইয়া দ্বিতীয় উৎপাদকে জন্মায় এইরূপ বলাতেই পূর্ব্বোক্ত দোষের সম্ভাবনা হয়। সুতরাং বর্ত্তমানে ঐ দোষের আর সম্ভাবনা থাকে না। পূর্ব্বপক্ষকারীর এই মত খণ্ডনের জন্যই সপ্তম কারিকা উপস্থাপিত হইয়াছে। এখানে নাগার্জ্জুনের বক্তব্য এই যে উৎপদ্যমান বস্তু কাহারও জনক হইতে পারে কিনা ইহাই প্রধান বিচার্য বিষয়। বিশ্লেষণ করিলে দেখা যাইবে যে উৎপাদিত হওয়ার পূর্ব্বে কোন বস্তুই কাহারও জনক হইতে পারে না। কারণ এখানে প্রশ্ন এই যে বস্তু নিজে না জন্মিয়াও অপরের কারণ হইতে পারে কিনা। নাগার্জ্জুন বলেন বস্তু যতক্ষণ পর্য্যন্ত উৎপন্ন না হয় ততক্ষণ পর্য্যন্ত তাহার সত্তা স্বীকার করা যায় না। সুতরাং অনুৎপন্ন অবস্থায় বস্তুকে কারণ স্বীকার করিলে অসৎকেই কারণ বলিয়া স্বীকার করা হয়, কিন্তু অসৎ পদার্থ কখন কারণ হইতে পারে না। বন্ধ্যাপুত্র প্রভৃতি ইহার দৃষ্টান্তস্থল। ইহার তাৎপর্য এই যে কারণত্ব ধর্মটি সত্ত্বের ব্যাপ্য। সুতরাং যেখানে সত্ত্ব নাই সেখানে কারণত্বের ব্যাপক পদার্থই নাই। ব্যাপক পদার্থ না থাকিলে ব্যাপ্য পদার্থ কখন থাকিতে পারে না। অতএব সত্ত্ব না থাকিলে কারণত্ব থাকা অসম্ভব। সুতরা বুঝা গেল যে অনুৎপন্ন অবস্থায় সত্ত্ব না থাকার ফলে উহা কোন ক্রমেই কারণ হইতে পারে না ॥৭॥

English Translation :—The opponent may argue like this ; we donot mean to say that the first utpada after its origination produces the second utpada, but it produces the second in its originating stage (utpadyamana avastha). As such it excludes the possibility of defect as previously shown. Against this argument of the opponent the present verse

comes in the field. Nagarjuna first argues that we are to consider whether an utpadyamana object (an object which is being produced) can produce another. On examination it will be found that this is not possible for the question here is whether an object which has not yet originated, can be cause of another object. The existence of an object cannot be admitted till it is produced. If then an object in its unorignated (Anutpanna) stage is regarded as cause of another object, then it amounts to this that a non-existent (Asat) object is regarded as cause, but it is strictly absurd. The significance is that, where there is no existence, there can be no object (padartha). So it is clear that as there is no existence in an unoriginated stage, it cannot be the cause of anything. ॥7॥

अत्राह, नैव ह्युत्पादस्यापर उत्पादोऽस्ति यतोऽनवस्थाप्रसङ्गः स्यात्, किं तर्हि—

प्रदीपः स्वपरात्मानौ संप्रकाशयिता यथा।
उत्पादः स्वपरात्मानावुभावुत्पादयेत्तथा ॥८॥

यथा प्रदीपः प्रकाशस्वभावत्वादात्मानं प्रकाशयति घटादींश्च। एवमुत्पादोऽप्युत्पादस्वभावत्वादात्मानमुत्पादयिष्यति परं चेति। उच्यते, स्यादेतदेवं यदि प्रदीपः स्वपरात्मानौ संप्रकाशयेत्। न चैवं यस्मात्—

मञ्जु व्याख्या।

ननु यद्युत्पादस्य उत्पादान्तरं कल्प्यते तदैव भवतामोहृशी वाग्विभूतिः सफला स्यात्। वस्तुतश्च उत्पादस्य उत्पादान्तरकल्पनमेव नास्माकमभिप्रेतम्। अतो भवतां प्रयासः वन्ध्यायाः सुतोत्पादन-चेष्टावद्विफलमेव। अस्माकं तु अयमेव सिद्धान्तः यत् उत्पादः स्वयमेव स्वात्मानमुत्पादयति। यथा प्रदीपः स्वात्मानमपरञ्च प्रकाशयति

तथैवोत्पादः स्वमपरञ्च जनयतीति दृष्टान्तवलसिद्धोऽस्माकं पक्षः। एवञ्च सति नानवस्थादोषगन्धोऽपि विद्यते इत्याह प्रदीप इति। पूर्वपक्षाभिप्रायप्रकाशिनीयं कारिका। यथा हि ज्योतिर्मयः प्रदीपः स्वीयनैसर्गिकप्रभाववशादेव अन्यनिरपेक्षं स्वात्मानं घटादींश्च प्रकाशयति तथैवोत्पादोऽपि स्वात्मानमपरञ्च जनयतीति भावः। एवञ्च सति उत्पादस्य उत्पादान्तरकल्पनाप्रकल्पितानवस्थादोषोऽपि शून्ये सौधनिर्माणमिव अलब्धात्मलाभतया मनोरथमात्रमेवेति भावः ॥८॥

ভাবার্থ—পূর্বপক্ষবাদী এখানে বলিতেছেন যে উৎপাদের উৎপাদান্তর কল্পনা করিলে অনবস্থা দোষ হইয়া থাকে এবং দুইটি মাত্র উৎপাদ কল্পনা করিলেও নানারূপ দোষ প্রদর্শিত হইয়াছে। কিন্তু উৎপাদের উৎপাদান্তর কল্পনা অনাবশ্যক কারণ উৎপাদ এমন একটি পদার্থ যে নিজেই নিজেকে এবং অপরকে যুগপৎ উৎপাদন করিতে সমর্থ। ইহার দৃষ্টান্তরূপে প্রদীপের উল্লেখ করা হইতে হইতে পারে। প্রদীপ যেমন নিজেই নিজেকে এবং অপরকে অর্থাৎ ঘটাদিকে প্রকাশ করে উৎপাদও সেইরূপ নিজেকে এবং উৎপদ্যমান অন্য বস্তুকে উৎপাদন করিতে সমর্থ হয়। সুতরাং উৎপাদের উৎপাদান্তর কল্পনা করা প্রয়োজন না হওয়ায় পূর্বপ্রস্তাবিত কোন দোষেরই সম্ভাবনা নাই ॥৮॥

English Translation :—The opponent may argue ; The defect of infinite regress may arise if utpada is supposed to have another utpada and several defects have been pointed out in case of admitting of two utpadas only. But utpada does not require another utpada, for it is an object which can produce itself and others at the same time. The illustration of a lamp is shown in this connection. The lamp enlightens itself and other objects. So utpada may produce itself and others. There is then no necessity of imagining another utpada for utpada and as such the possibility of defect does not arise at all. ॥8॥

प्रदीपे नान्धकारोऽस्ति यत्र चासौ प्रतिष्ठितः ।
किं प्रकाशयति दीपः प्रकाशो हि तमोवधः ॥९॥

इह प्रकाशो नाम तमसः वधः। तमश्च प्रदीपस्यात्मनि तावन्न संभवति विरोधात्, यत्तमो (नि) घ्नतः स्वात्मप्रकाशत्वं स्यात्। न चापि प्रदीपो यत्र देशे तिष्ठति तत्र तमोऽस्ति, यत्तमो निघ्नतः प्रदीपस्य परप्रकाशकत्वं स्यात्। अतोऽपि नास्ति प्रदीपस्य स्वपरात्मप्रकाशकत्वम्। यदा चैवं तदा प्रदीपवदुत्पादस्य स्वपरात्मनोत्पादकत्वं न संभविष्यति इति अयुक्तमेतत्।

अत्राह, यदेतदुक्तं प्रदीपे नान्धकारोस्तीति, एतदसत्यन्धकारघाते युक्तमेव वक्तुम्। यस्मात्तूत्पद्यमानेनैव प्रदीपेन तमो निहतम्। तत्र प्रदीपे नान्धकारोऽस्ति। यत्र च प्रदीपोऽस्ति तत्राप्यन्धकारो नास्तीति युज्यते। यदि प्रदीपेन नान्धकारघातः कृतः, तदानुत्पन्न इव प्रदीपे उत्पन्नेऽपि घटादयो नोपलभ्येरन्। अन्धकारघाताभावात्प्रागवस्थायामिव। तस्मादस्त्येवान्धकारघातलक्षणं प्रकाशनं प्रदीपस्य। तच्चानेनोत्पद्यमानेन प्रदीपेन कृतमिति। उच्यते—

मञ्जु व्याख्या

अत्र सिद्धान्तो आह प्रदीपदृष्टान्तबलेन प्रतिपादितोऽयं भवताञ्च सिद्धान्तः तदेव सङ्गच्छते यदि दृष्टान्ततया समुल्लिखितस्य प्रदीपस्य स्वात्मपरप्रकाशकत्वं प्रतिपादितं भवेत्, वस्तुतस्तु तदेव न घटते। तथाहि प्रदीपः खलु प्रकाश एव। स च ध्वान्तविध्वंसरूपः अन्यस्यासम्भवात्। तथाच विनाश्यं तमो यदि प्रदीपे तिष्ठेत् तदैव तमोनाशलब्धात्मलाभस्य प्रदीपस्य स्वात्मप्रकाशकत्वमपि सम्भवेत्। स्वप्रतियोगिदेशे खल्वेव ध्वंसोत्पत्तिनियमात् विनाशप्रतियोगितमोव्यधिकरणदेशे तन्नाशोत्पत्त्यसम्भवेन निस्तमःप्रदेशे ध्वान्तध्वंसात्मकस्य प्रदीपस्य उत्पत्त्यसम्भवः। प्रदीपे च विरोधादेव तमो न स्थातुं शक्नुयात्। तथाच कथं प्रदीपस्य आत्मप्रकाशकत्वं घटते? एवं परप्रकाशकत्वमपि

न सम्भवति। तथाहि यत्रदेशे प्रदीपस्तिष्ठति यदि तत्रान्धकारसत्ता-सम्भवः स्यात्तदैव तमोनाशात्मकस्य प्रदीपस्य तत्रस्थवस्तुप्रकाशकत्वं घटते। प्रदीपसमानाधिकरणदेशे तु विरोधादेव अन्धकारस्य सत्ता न सम्भवतीति न प्रदीपस्य परप्रकाशत्वकमपि। तथाच दृष्टान्ततया समुपस्थापितस्य प्रदीपस्य स्वात्मपरप्रकाशकत्वमसिद्धमित्याह प्रदीपे इति। प्रदीपो नाम प्रकाशः, नत्वन्यत् किञ्चित्। प्रकाशश्च तमोनाशान्नातिरिच्यते। तदेवोक्तं प्रकाशो हि तमोवधः। एवञ्च सति तमोनाशात्मकस्य प्रदीपस्य स्वात्मप्रकाशकत्वं तदैव सम्भवति यदि स्वात्मनि तमो विद्यमानं स्यात्। तत्तु न घटते विरोधात्। तथाच स्वात्मन्यनवस्थितस्य अन्धकारस्य विनाशात्मकः प्रदीपाख्यः प्रकाशः स्वात्मन्यवर्त्तमानतया स्वात्मानं कथं प्रकाशयति। एतदेवोक्तं प्रदीपे नान्धकारोऽस्तीत्यादिना। एवं यत्र देशे प्रदीपो वर्त्तते यदि तत्राप्यन्धकारात्मप्रतिष्ठा सम्भवेत् तदा तन्नाशात्मकस्य प्रदीपस्यापि तत्रस्थानां वस्तूनां प्रकाशनं सम्भवेत्। न चैतदेवम्, प्रदीपान्धकारयोर्विरोधादेव एकत्र समुपस्थानासम्भवात्। तथा चोक्तं यत्र चासौ प्रतिष्ठित इति। असौ प्रदीपः यत्र देशे विद्यते तत्राप्यन्धकारावस्थानासम्भवात् नह्यन्धकारनाशात्मकस्य प्रदीपस्य तत्रस्थानां वस्तूनां प्रकाशनं युक्त्या व्यवस्थापयितुं शक्यते। एवं च स्वात्मप्रकाशपक्षे कर्त्तृकर्मविरोधोऽपि द्रष्टव्यः। प्रकाश्यं कर्म, प्रकाशकश्च कर्त्ता। कर्त्तृकर्मणोर्भिन्नत्वञ्च सर्व्वत्रैवानुभूयते। स्वात्मप्रकाशकत्वपक्षे तु स्वयमेव कर्त्ताकर्म च इति भेदानवगाहनात् तत्र नैतत् सङ्गच्छते। तस्मात् स्वात्मप्रकाशकत्वं कथमपि न ग्राह्यम्। सवितरि च स्वात्मप्रकाशकत्वमपि एतत्तुल्यमेवेति तस्याप्यसिद्धत्वात् दृष्टान्ततया तस्यापि नोल्लेखः समोचीनः। विचारस्य पर्य्यवमानफलमाह किमित्यादि। तथाहि प्रदीपः किं प्रकाशयति, न स्वात्मनं परस्वाप्रकाशयितुं शक्नोति इत्यर्थः॥

ভাবার্থ—পূর্ব্বোক্ত পূর্বপক্ষীর প্রশ্নের উত্তরে আচার্য্য নাগার্জুন বলিতেছেন যে প্রদীপের দৃষ্টান্তের সাহায্যে যে সিদ্ধান্ত করা হইয়াছে উহা সমর্থন যোগ্য নহে। কারণ প্রদীপ নিজের ও অপরের প্রকাশক এই দৃষ্টান্তের

সাহায্যেই প্রতিবাদী তাহার মত স্থাপন করিয়াছে। কিন্তু বিচার করিলে দেখা যাইবে যে ঐ দৃষ্টান্তটি অসিদ্ধ কারণ প্রদীপ নিজের বা অপরের প্রকাশক হইতে পারে না, তাহার কারণ এই যে, প্রদীপ কি? অনুসন্ধান করিলে দেখা যাইবে যে প্রকাশই প্রদীপ এবং প্রকাশ পদার্থটি অন্ধকারের নাশ ভিন্ন কিছুই নহে। যেখানে অন্ধকার থাকে অন্ধকারের নাশও সেইখানেই থাকিবে কারণ নাশ বা ধ্বংসটি অভাবস্বরূপ। উহা নিজের প্রতিযোগী (অর্থাৎ যেই বস্তুর নাশ হইবে সেই বস্তু) যেখানে থাকে সেই স্থলে উৎপন্ন হয় ইহাই নিয়ম। সুতরাং অন্ধকারের নাশরূপ প্রদীপও অন্ধকার যেখানে থাকিবে সেখানে উৎপন্ন হইবে ইহাই যুক্তিযুক্ত। প্রদীপে যদি অন্ধকার থাকা সম্ভব হইত তাহা হইলে অন্ধকারের নাশরূপ প্রকাশরূপী প্রদীপও সেই স্থলে উৎপন্ন হইয়া নিজেকে প্রকাশ করিতে পারিত। কিন্তু প্রদীপে কখনও অন্ধকার থাকিতে পারে না। অতএব প্রদীপ আত্মপ্রকাশক হইতে পারে না। প্রদীপ পরপ্রকাশক নহে, কারণ প্রদীপ যেই দেশে (গৃহাদিতে) থাকে অন্ধকার যদি সেই স্থলে থাকিতে পারিত তাহা হইলে অন্ধকারের ধ্বংসরূপী প্রদীপ সেই স্থলে উৎপন্ন হইয়া অপর বস্তুকে প্রকাশ করিতে পারিত, কিন্তু প্রদীপ যেখানে থাকে সেখানেও অন্ধকার থাকে না ইহা সর্ব্বানুভবসিদ্ধ। সুতরাং ইহাই বুঝা গেল যে প্রদীপ নিজকে অথবা পরকে প্রকাশ করিতে পারে না। অতএব প্রদীপ প্রকাশক, এইরূপ দৃষ্টান্তের সাহায্যে প্রতিবাদীর আত্মপক্ষ সমর্থন করাও অযৌক্তিক। ॥৯॥

English Translation :—Against that Nagarjuna says that, the conclusion that has been arrived at by way of illustration of the lamp can hardly be accepted, for the opponent has established his theory on the assumption that a lamp illumines itself as well as others. On a critical examinaton it will be found that the suppositions cannot be established, for the lamp can illumine neither itself nor any other object. A lamp is nothing other than illumination (Prakasa) and Prakasa is nothing but absence (Nasa) of darkness. Absence (Nasa) of darkness will co-exist with darkness itself for Nasa as an object is of the nature of Abhava (absence). General law is this that it will co-exist with its own Pratiyogi (i. e., the object that will be destroyed). So lamp which is the destroyer of darkness will exist in the place where darkness exists. Had the existence of darkness

been possible in lamp, then the lamp which is of the nature of illumination (prakasasvarupa) and which is the destroyer of darkness, might have illumined itself, but darkness cannot remain in the lamp. So a lamp cannot be self-illuminator. Nor is the lamp illuminator of the objects. For, had it been possible for darkness to remain in the place where lamp exists, then the lamp (which is destroyer of darkness) might have illumined other objects after origination, but it is a case of common experience that darkness does not co-exist with lamp. So it comes to this that the position of the opponent on the basis of the illustration of lamp as illuminator of objects cannot stand on a strong footing. ॥9॥

कथमुत्पद्यमानेन प्रदीपेन तमो हतम् ।
नोत्पद्यमानो हि तमः प्रदीपः प्राप्नुते यदा ॥१०॥

इहालोकान्धकारयोर्यौगपद्याभावात् प्राप्तेरभावः। यदा चैवं प्राप्तेरभावस्तदा कथं केन प्रकारेणेदानीमुत्पद्यमानेन प्रदीपेन तमो हतमिति युक्तं परिकल्पयितुम्। यस्माच्चैवमुत्पद्यमानः प्रदीपः तमो न प्राप्नोति, तस्मान्नैवाप्राप्तत्वात् प्रदीपः किंचिदपि प्रकाशयतीत्यवसीयताम्।

अथ मन्यसे यथाऽप्राप्तामेवाविद्यां ज्ञानं निहन्ति। अप्राप्तमेव रूपं चक्षुः पश्यति। अप्राप्तमेवायोऽयस्कान्तो मणिराकर्षति। एवमप्राप्तमेवान्धकारं प्रदीपो निहनिष्यतीति। एतदप्यसारमित्याह—

मञ्जुव्याख्या ॥

अत्र पुनर्वादिनः प्रत्यवतिष्ठन्ते यदेतदुक्तं प्रदीपे नान्धकारोस्तीति तदपि न सङ्गच्छते यतो नह्यन्धकारविनाश एव प्रदीपः, अपि तु उत्-

पत्स्यमानेन तेजःस्वरूपेण प्रदीपेनैव अन्धकारो हन्यते। ततः खलु प्रकाशाख्यप्रदीपस्य उदयः। तस्माद् यदुक्तं भवद्भिः प्रदीपे नान्धकारः, न वा प्रदीपाधिकरणे अन्धकारः स्थातुमर्हतीति तदस्माकमिष्टमेव किन्तु प्रदीपं प्रकाश्यं नास्तीति यदुक्तं तन्न मृष्यामहे, यतस्तेजः-स्वरूपस्य प्रदीपस्य स्वभावविशेषादेव स्वात्मपरप्रकाशकत्वं सुघटम्। अनुभूयते च सर्व्वैरेव प्रदीपस्य स्वात्मपरप्रकाशकत्वम्। नहि प्रदीपं प्रकाशयितुं कदाचित् प्रदीपान्तरग्रहणमस्ति लोके, प्रदीपस्य परप्रकाशकत्वं पुनः पांशुलपादानां हालिकानामप्यनुभवसिद्धमिति न तत्र विचारापेक्षा। तस्माद् दृष्टान्तासिद्धेरुद्भावनप्रयासो भवतां स्वचित्त-प्रह्लादकोऽपि अनर्थक एवेति स्थितम्। तत्रोच्यते उत्पद्यमानेन प्रदीपेन तमो हन्यते इति यदुक्तं तन्न विचारभावं सोढ़ुं क्षमते, नाशस्य नाश्यनाशकयोः प्राप्तिपूर्वकत्वनियमादत्रापि यदि नाश्यनाशकयोः प्राप्तिर्न स्यात् तदा कथं नाशः। नहि मुद्गरेणाप्राप्तस्य घटस्य तेनैव मुद्गरेण विनाशः क्वचिदपि लोके। नवा देशान्त-रेणालोकेन अस्पृष्टस्य देशान्तरीयान्धकारस्य वा विनाशो भवतामपि ईप्सितो भवेत्। तस्मादकामेनापि भवता एतत् स्वीकरणीयं यत् नाश्यनाशकयोर्यदि प्राप्तिः स्यात् तदेव नाशकेन नाश्यस्य नाशः सम्भवेत्, एवञ्च सति प्रदपेनान्धकारो हन्यते चेत् प्रदीपेन सार्द्धमप्यन्ध-कारस्य प्राप्तिरपेक्ष्यते। तथा चानुत्पन्नेन प्रदीपेन कथं तमसो मिलनं सम्भवति। मिलनस्य च सम्बन्धरूपतया सम्बन्धस्य च विद्यमानसम्बन्धिद्वयाधीनतया अविद्यमानेन प्रदीपेन तमसः सम्बन्धः नैव सम्भवति। तथाच नाश्यनाशकयोरुभयोरिव विद्यमानदशायां तदुभयप्राप्तिपूर्वकस्य विनाशस्य सम्भवान्नाशकासत्त्वे नाश्यस्य नाशः कथमपि स्वीकर्त्तुं न शक्न यात्। तस्मादुत्पद्यमानेन प्रदीपेन तमो विनष्टमिति स्वगुणमुग्धजनविमोहनं भवतां वचः, न तु विचार-सहमित्यभिप्रायेणाह कथमुत्पद्यमान इति। उत्पद्यमानेन प्रदीपेन साम्प्रतमनुत्पन्नतया सत्तारहितेन कथं तमो हर्तमिति युज्यते। नहि कथमपि युक्तमेतदित्यर्थः। तदेव कारणमुपन्यस्यति नोत्पद्यमानमिति।

অত্রায়মভিপ্রায়:। নাশ্যনাশকয়ো: প্রাপ্তিপূর্বকত্বান্নাশস্য তয়োরপ্রাপ্তৌ সত্যাং ন কথমপি বিনাশ: সম্ভবেৎ। প্রাপ্তিশ্চ পুনর্দ্বিষ্ঠা। তস্মাদ্ দ্বয়োর্বিদ্যমানয়ো: প্রাপ্তি: সম্ভবতি। নহ্যেকস্যাবিদ্যমানস্য বিদ্যমানেন অপরেণ প্রাপ্তি: সম্ভবেৎ। এবঞ্চোৎপদ্যমানস্য প্রদীপস্য সাম্প্রতমপি অলব্ধাত্মতয়া কথং তমসা প্রাপ্তি:। অপ্রাপ্তৌ বা কথং প্রদীপেন অন্ধকারবিনাশ:। তস্মাদিদমেব পর্য্যবস্যতি যৎ তমোনাশ: নাশ্যনাশকয়ো: প্রাপ্তিপূর্বকো বিনাশত্বাৎ। এবং প্রাপ্তিরপি বিদ্যমানসম্বন্ধিদ্বয়সাপেক্ষা সম্বন্ধরূপত্বাৎ। তস্মাদনুৎপন্নস্য প্রদীপস্য অন্ধকারপ্রাপ্ত্যসম্ভবান্নান্ধকারনাশকত্বং যুজ্যতে ইতি স্থিতম্ ॥১০॥

ভাবার্থ—প্রদীপ নিজেকে বা অপরকে প্রকাশ করিতে পারে না পূর্ব্বে ইহা উল্লিখিত হইয়াছে। বিরুদ্ধবাদীরা এখানে বলিতে পারেন যে পূর্ব্বের ঐরূপ কথা ঠিক নয় কারণ অন্ধকারের নাশই প্রকাশ পদার্থ, ইহা ঠিক নহে। প্রকাশ তেজঃ স্বরূপ একটি স্বতন্ত্র পদার্থ। সুতরাং তেজঃস্বরূপ প্রদীপ যেই সময়ে উৎপন্ন হইবে তাহার অব্যবহিত পূর্ব্বক্ষণে প্রদীপ স্বয়ং অনুৎপন্ন থাকিয়াও অন্ধকারকে বিনষ্ট করিবে এবং অন্ধকার বিনাশের পরই তেজঃস্বরূপ প্রদীপ আবির্ভূত হইবে। অতএব প্রদীপ নিজেকে এবং অপরকে প্রকাশ করিবেই, ইহাতে কোন বাধা নাই। প্রতিবাদীর এই অভিমত খণ্ডন করিবার জন্য আচার্য্য নাগার্জ্জুন এখানে বলিতেছেন যে প্রদীপ স্বয়ং অনুৎপন্ন থাকিয়াও অন্ধকারকে বিনষ্ট করে ইহা সম্ভব নহে। প্রদীপ নাশক এবং অন্ধকার তাহার নাশ্য পদার্থ। নাশ্য পদার্থের সহিত নাশকের সংযোগ বা প্রাপ্তি না হইলে কখনও নাশ হইতে পারে না। সুতরাং অনুৎপন্ন প্রদীপের সহিত অন্ধকারের সংযোগ সম্ভব না হওয়ায় ঐরূপ প্রদীপ অন্ধকারের নাশক হইতে পারে না। কারণ যে দুইটি বস্তু বিদ্যমান তাহাদেরই সংযোগ সম্ভব। একটি অবিদ্যমান থাকিলে অপরটির সহিত তাহার সংযোগ হইতে পারে না। এখানে প্রদীপ অনুৎপন্ন বলিয়া তাহাকে অবিদ্যমান স্বীকার করিতেই হইবে। সুতরাং অবিদ্যমান প্রদীপের সহিত অন্ধকারের সংযোগ সম্ভব না হওয়ায় ঐরূপ প্রদীপের দ্বারা অন্ধকারের নাশ কেমন করিয়া হইবে? অতএব প্রতিবাদীর স্বসিদ্ধান্ত সমর্থনের যুক্তি অত্যন্ত দুর্ব্বল হওয়ায় উহা গ্রহণ করা চলে না। ॥১০॥

English Translation—It has already been discussed that a lamp can illumine neither itself nor any other object. The opponent here may argue that the previous supposition that illumination (prakasa padartha) is nothing other than destruction of darkness, is not correct. Illumination (prakasa) is an independent object (padartha) of the nature of Teja (Heat). So the heat-natured (tejahsvarupa) lamp even before its origin will be able to dispel the darkness at the moment immediately preceding its (lamp's) origin and it will originate after the destruction of darkness. So there is no difficulty in stating that lamp will illumine itself as well as others.

On this assumption of the opponent, Nagarjuna says that, it is not possible for the lamp to destroy darkness itself being unborn. Lamp is the destroyer (Nasaka) while darkness is the object to be destroyed (Nasya). If there is no contact or communion between the two, destroyer and destroyed, the destruction (Nasa) cannot take place. And as no relationship can be established between the unborn lamp and darkness, such a lamp cannot be imagined as its destroyer. It is a fact that relationship is possible between two existing objects. Lamp in its unborn state is to be regarded as non-existent. So its relationship with darkness cannot take place. Thus the argument of the opponent as placed before, falls to the ground. ॥10॥

अप्राप्यैव प्रदीपेन यदि वा निहतं तमः ।
इहस्थः सर्वलोकस्थं स तमो निहनिष्यति ॥११॥

यदि अप्राप्यैव प्रदीपेन तमो निहतमेवं सति इहस्थः एव प्रदीपः सर्वलोकस्थं तमो निहनिष्यति, अप्राप्तत्वात् समीपस्थमिवेत्यभिप्रायः एतेन न्यायेन ज्ञानेनाविद्याघातः चक्षुषा रूपदर्शनमयस्कान्तमणिना अयआकर्षणमित्येवमादिकं साध्यसमं ज्ञेयम् ॥

अथाप्राप्तावपि सत्यामयस्कान्तमणिप्रभृतीनां योग्यदेशावस्थितानामेव स्वकार्यकर्तृत्वं भविष्यतीति चेत्, तदपि न युक्तम् । अप्राप्तौ हि

सत्यां विप्रकृष्टदेशान्तरावस्थितवदव्यवहितदेशान्तरावस्थितवच्चाप्राप्तत्वाद्योग्यदेशावस्थितानामपि योग्यदेशावस्थितत्वं न युक्तमिति कुतो योग्यदेशावस्थितानां स्वकार्य्यकृत्त्वं प्रसेत्स्यति ।

दृष्टमेतल्लोकत इति चेन्नैतदेवम् । यथा हि भवान् परिकल्पयति न तथा लोके दृष्टम् । यस्मान्न लोकः प्राप्त्यप्राप्तिचिन्तामेवादौ विषयेऽवतार्य्य प्रदीपादीनां प्रकाशकत्वादिकं कल्पयति । यथोदितं तु विचारमनवतार्य्य प्रदीपेन तमो हतं चक्षुषा रूपदर्शनमयस्कान्तमणिना अयश्चाकर्षणमित्यादीच्छति । पश्यतु वा लोक एवम् । तत्त्वविचारकाले तु लोकस्याप्रामाण्यान्न तेन वाधा शक्यते कर्त्तुम् । एवं तावदप्राप्य प्रकाशनमयुक्तम् ।

प्राप्तावपि विषयादिग्रहणमयुक्तमेव । प्राप्तिर्हि एकत्वे सति भवति । यदा चैकत्वं तदा स्वरूपवद्दर्शनाकर्षणादिकं नास्ति । यद्यपि चेयं प्राप्त्यप्राप्त्यादिचिन्ता लौकिकव्यवहारे नावतरतीति निरूपपत्तिकत्वेन मृषार्थत्वादस्य, तथापि तत्त्वविचारेवतार्य्या माभूत् परमार्थतोऽपि निरूपपत्तिकपक्षाभ्युपगम इत्यलं प्रसङ्गेन ।

मञ्जुव्याख्या ॥

ननु यत्र यत्र विनाशत्वं तत्र तत्रैव नाश्यनाशकयोः प्राप्तिपूर्वकत्वमिति नैव नियमः, तत्त्वज्ञाननाश्याविद्यानाशे व्यभिचारात् । तत्त्वज्ञानं कथमपि न अविद्यां प्राप्य तां नियन्ति । उत्पद्यमानेनैव तत्त्वज्ञानेन अविद्यानाशः । तथाच विनाश्यं प्राप्यैव विनाशकः नाश्यं निहन्तीति सार्वत्रिकः नायं नियमः । क्वचित् तथासत्यपि क्वचिदन्तत्र अप्राप्तावपि नाशः स्वीकर्तव्यः । तथाहि यत्र नाश्यनाशकयोः द्वयोरेव युगपद्विद्यमानता सम्भवति तत्रैव नाश्यनाशकप्राप्तिरपेक्षते । यत्र तु पुनर्नाश्यनाशकयोर्यौगपद्यं न सम्भवेत् परस्परविरोधात् तत्र तथाविधप्राप्तावसत्यामपि विनाशो लोके उपलभ्यते । तत्र नाशाव्यवहितात्तरक्षणे निश्चितं जायमानेनै नाशकेन विनाशः

स्वीकर्त्तव्यः। अन्यथा महदसमञ्जसं भवेत्। तथाच यत्र नाश्य-कत्वेनाभिमतस्य उत्पत्तौ यत्र नाश्यस्य नाश्य पूर्वमपेच्यते तत्र नाश्य-नाशकयोः संयोगासंभवादुभयप्राप्तिपूर्वकत्वनियमो विनाशे न सम्भवति। यत्र तु स्वकारणेभ्यो नाश्यस्य नाशकस्य च पृथगुत्पत्ति सम्भवति तत्रैव प्राप्तिपूर्वकत्वनियम आदरणायः। एवञ्च मति तमोनाशान्तरमाविर्भूतस्य प्रदीपस्य तमसा संयोगाभावेपि तमो-नाशकत्वं सम्भवत्येव। घटमुद्गरादिस्थले तु स्व स्वकारणात् तयोर्जन्मसम्भवात् तत्र उभयप्राप्तिपूर्वकत्वं विनाशस्य सम्भवति। एवमप्राप्तौ सत्यामपि कार्य्यकारणभावोनानुपलच्यते, यथा चक्षुः रूपं पश्यति। चक्षुषो यत् रूपावाप्तिः तदेव रूपदर्शनमिति कथ्यते। न चादौ रूपं प्राप्य पश्चात् चक्षुषा तत् दृश्यते। तथाच कार्यभूतं यद्रूपं तदप्राप्यापि चक्षु स्तत् पश्यतीति सिद्धमेव। एवमाकर्षणधर्मा लौह-पिण्डविशेषोऽपि मणिकामप्राप्यैव तामाकर्षति। तस्मात् प्राप्तिपूर्वकत्व-मेव सर्व्वत्र नाशिकार्य्यकारणे वा न नियमो भवितुं युक्तः। तस्माद-प्राप्तमेवान्धकारं प्रदीपो निहन्तीति सिद्धान्ते निर्बाधं सिध्यति। अतोत्तरमाह, अप्राप्यैवेति। परस्परमप्राप्तयोरपि यदि नाश्य-नाश-कभावः प्रदीपान्धकारयोः भवताङ्गीक्रियते तदा देशान्तरस्थः प्रदीपः अन्यदेशस्थितमन्धकारं न कथं निहन्यात्। नच केवलं नाशकत्व-योग्यतावशादेव नाशके स्थिते नाश्यस्य विनाशो भवेत्, अपितु नाश्य-नाशकयोः सामानाधिकरण्यमपि नितरामावश्यकम्। तच्च सामाना-धिकरण्यं दैशिकं कालिकञ्च अङ्गीकर्त्तव्यम्। तस्माद् एकस्मिन् देशे एकस्मिन्नेव काले यदि नाश्यनाशयोः संघटनं भवेत् तदैव नाशकेन नाश्यस्य विनाशः सम्पाद्यते, नान्यथा। तस्मादनुत्पन्नेन प्रदीपेन साम्प्रतं विद्यमानस्यान्धकारस्य कालिकसामानाधिकारण्य-रहितस्य विनाशः कथमपि न सम्भवति। यदुक्तं तत्त्वज्ञानेना-विद्यानाशः चक्षुषा रूपग्रहणमयस्कान्तेन मण्याकर्षणं तदपि साध्यस-मत्वात् न सिद्धान्ततया ग्रहीतुं शक्यते, विप्रकृष्टदेशकालावस्थितानां वस्तुनां वस्तुगत्या तत्तद्विनाशजनकत्वमेव न सिध्यतीति प्रतिपादितत्वात्

একত্র সমবস্থিতানাং নাশ্যনাশকভাবস্য ভবতাপি স্বীকরণীয়তয়া উভয়সম্মতত্বাৎ তদৈব গ্রহণীয়ম্। অপ্রাপ্তবপি নাশ্যঃ নোভয়সম্মত ইতি ন নির্বাধং তৎ সিধ্যতীতি জ্ঞাত্বা উপেক্ষণীয়মেব তৎ॥

ভাবার্থ—এখানে বিরুদ্ধবাদী বলিতে পারেন যে নাশ্য এবং নাশকের প্রাপ্তি বিনাশের জন্য স্থল বিশেষে আবশ্যক হইলেও সর্ব্বত্র উহা প্রয়োজনীয় নহে। যেখানে বিনাশ্য বস্তু যতক্ষণ থাকিবে ততক্ষণ পর্য্যন্ত নাশক বস্তু উৎপন্ন হইতে পারে না। সেই স্থলে নাশ্য নাশকের প্রাপ্তি নাশের জন্য অপেক্ষণীয় নহে। দৃষ্টান্তস্বরূপ তত্ত্বজ্ঞান-জন্য অবিদ্যানাশের কথা উল্লেখ করা যাইতে পারে। ঐ স্থলে তত্ত্বজ্ঞান নাশক, অবিদ্যা নাশ্য, কিন্তু অবিদ্যা পূর্ব্বে বিনষ্ট না হইলে তত্ত্বজ্ঞান উৎপন্ন হয় না। সুতরাং নাশ্য, এবং নাশকের প্রাপ্তি এখানে অনাবশ্যক। যেই স্থলে নাশ্য এবং নাশক দুইটি স্বতন্ত্র কারণ হইতে পৃথক পৃথক উৎপন্ন হইয়া থাকে সেই স্থলে নাশ্য এবং নাশকের প্রাপ্তি বিনাশের জন্য অনাবশ্যক। বিচার্য্যস্থলে অন্ধকার নাশ না হইলে প্রদীপ উৎপন্ন হয় না। সুতরাং প্রদীপ উৎপত্তির পূর্ব্বে অন্ধকারের নাশ একান্তই অনাবশ্যক। সুতরাং অন্ধকারের সহিত প্রদীপের প্রাপ্তি এই স্থলেও বিনাশের জন্য আবশ্যক নহে। অতএব উৎপাদ্যমান অবস্থায় প্রদীপ অন্ধকারের নাশক হইয়া থাকে এইরূপ সিদ্ধান্ত নির্ব্বাধে করা সম্ভব। প্রতিবাদীর এই কথার উত্তরে গ্রন্থকার এখানে বলিতেছেন যে নাশ্য নাশকের প্রাপ্তি স্থলবিশেষে আবশ্যক, কিন্তু সর্ব্বত্র নহে। এইরূপ সিদ্ধান্ত অযৌক্তিক কারণ নাশ্যের সহিত নাশকের প্রাপ্তি নাশ্যের জন্য আবশ্যক কিনা প্রথমে ইহা নিরূপণ করা দরকার। অনুসন্ধান করিলে দেখা যায় যে নাশকের সহিত নাশ্য বস্তুর প্রাপ্তি না ঘটিলে কখনও বিনাশ সাধিত হইতে পারে না। ইহা সকলেই অনুভব করিতে পারে যে কেবল গৃহের অভ্যন্তরস্থিত প্রদীপ অপর গৃহের অভ্যন্তরবর্ত্তী অন্ধকার বিনাশ করিতে সমর্থ হয় না। সেখানে প্রদীপের সহিত গৃহান্তরবর্ত্তী অন্ধকারের প্রাপ্তি না থাকার ফলেই ঐরূপ হইয়া থাকে। অপ্রাপ্ত অবস্থায়ও প্রদীপ যদি অন্ধকারের নাশক হয় তাহা হইলে একদেশস্থিত প্রদীপ বহুদূরবর্ত্তী অথবা অন্যকোনরূপ ব্যবধানে অবস্থিত অন্ধকারকেও বিনাশ করিতে সক্ষম হইত। কিন্তু তাহা যে হয় না ইহা প্রতিবাদীও স্বীকার করিবেন। সুতরাং উৎপাদ্যমান অবস্থায় প্রদীপের সহিত অন্ধকারের সম্বন্ধ সম্ভব না হওয়ায় ঐরূপ প্রদীপকে অন্ধকারের বিনাশক বলিয়া স্বীকার করা যুক্তিযুক্ত নহে॥১১॥

English Translation :—The opponent may argue here that co-existence between the destroyer and the destroyed may be necessary for destruction in certain cases only (not in all cases). The co-existence of the two (Nasya & Nasaka) for the sake of the act of destruction is not necessary in case where the destroyer (Nasaka) can not originate till the existence of the object to be destroyed. The illustration of the dispelling of ignorance (avidya) by true knowledge (tattvajnana) is cited here. Here true knowledge is the destroyer (Nasaka) and ignorance is the object to the destroyed (Nasya). But true knowledge does not originate unless ignorance is destroyed beforehand. So we notice that "co-existence" (prapti) is not necessary in this case. Where the two, namely, the destroyer and the destroyed originate from two independent causes, it is necessary that for their destruction they must co-exist. In the present case, lamp cannot originate unless darkness is destroyed. So, before the origination of the lamp, the destruction of darkness is strictly essential. Here, therefore co existence of lamp and darkness in not necessary for destruction. So it is possible to imagine that the lamp can dispel darkness in its state of being born (utpadyamana avastha).

On this assumption of the opponent the author says here that the co-existence of the destroyer and the destroyed for the act of destruction is not necessary at all cases, as propunded by the opponent, is not logical. At first one is to consider whether connection (prapti) of the destroyer and the destroyed is essential for the act of destruction. On enquiry it is noticed that without such connection, the act of destruction cannot take place. It is a common experience that a lamp in a particular house cannot dispel darkness existing in another house. The reason is this that lamp of the particular room has no contact with the darkness prevailing in other room. If the lamp is able to dispel darkness even in case of its non-contact (aprapti) with darkness, then the lamp of a particular room can illumine another room (by dispelling darkness) lying at a distance. But such a position

is strictly untenable. So to regard the would-be-born lamp as destroyer of darkness is not logical, for in that state there is no possibility of contact between the two (darkness and the lamp).

यदि च स्वपरात्मानौ प्रदीपः प्रकाशयतीति परिकल्प्यते त्वया, तमसोऽपि तर्हि प्रतिपक्षभूतस्य स्वपरात्मनोः प्रच्छादनं प्रकल्प्यतामित्याह—

प्रदीपः स्वपरात्मानौ संप्रकाशयते यदि ।
तमोऽपि स्वपरात्मानौ छादयिष्यत्यसंशयम् ॥१२॥

प्रतिद्वन्द्वित्वात् प्रदीपवत्तमोऽपि स्वपरात्मगतं व्यापारं करिष्यति, ततश्च परवदात्मानमपि छादयिष्यति। यदि चात्मानं छादयेत्तमस्तस्यैवानुपलब्धिः स्यात्, घटादिवत्तमसा प्रच्छादितत्वात्। अतएवोक्तमार्य्योपालिपृच्छायाम्—

इह शासनि सूरमणीये
प्रव्रजथा ग्टहिलिङ्ग जहित्वा ।
फलवन्तु भविष्यथ श्रेष्ठा
एषु निदेशितु कारुणिकेन ॥

प्रव्रजित्वा ग्टहिलिङ्गं जहित्वा
सर्वफलस्य भविष्यति प्राप्तिः ।
पुन धर्मसभाव तुलित्वा
सर्वफला न फला न च प्राप्तिः ॥

अलभन्त फलं तथ प्राप्तिं
आश्चरियं पुन जायति तेषां ।
अहोऽतिकारुणिको नरसिंहो
सुष्ठुपदेशित युक्ति जिनेनेति ॥

तथार्यरत्नकूटसूत्रे—

यथा हि दीपो लयने चिरस्य
कृतो हि गेहे पुरुषेण केनचित्।
तत्रान्धकारस्य न भोति एवं
चिरस्थितो नाहमितो गमिष्ये॥

तमोऽन्धकारस्य न शक्तिरस्ति
कृते प्रदीपे न विगच्छनाय।
प्रतीत्य दीपं च विनश्यते तमो
भयं पि शून्यं न च किं च मन्यति॥
ज्ञानं तथा आर्य पतीत्य नास्रवं
अज्ञानक्लेशोपचितं विगच्छति।
संपर्क तेषां न कदाचि विद्यते
ज्ञानस्य क्लेशस्य च नित्यकालम्॥

ज्ञानं न कल्पेति अज्ञानु नो भवेत्
ज्ञानं प्रतीत्यैव विनश्यते तमो।
भयं पि अग्राह्य खपुष्पसंनिभं
ज्ञानं तथाज्ञानु भयं पि शून्यं॥ इति।

मञ्जुव्याख्या॥

अन्यच्च, प्रदीपस्य स्वपरात्मप्रकाशकत्वं यद्यङ्गीक्रियते तर्हि प्रदीपप्रतिबद्धस्य तमसोऽपि तुल्ययुक्त्या स्वपरावरकत्वमङ्गीकर्त्तव्यम्। प्रसिद्धञ्च लोके बाधकस्य बाध्यविपरीतव्यापारवत्त्वम्, यथा अविद्यायाः संसारजनकत्वं, तद्बाधकस्य तत्त्वज्ञानस्य संसाराजनकत्वमिति। एवञ्च सति तमो यदि स्वात्मानं परं वा आवृणोति तदैव तमोबाधकस्य प्रदीपस्यापि स्वपरात्मप्रकाशकत्वं युज्यते। तस्मात् प्रदीपस्य स्वपरात्मप्रकाशकत्वमङ्गीकुर्व्वद्भिरवश्यमेव तमसोपि स्वपरावरकत्वं स्वीकर्त्तव्यं

स्यात्। तथात्वे च पुनः आत्मस्वरूपावरकस्य तमसो नोपलब्धि-गन्धलेशोऽपि सम्भाव्येत। आवृतस्वरूपस्य प्रकाशायोग्यतया तमसः आच्छादितस्वरूपत्वेन प्रकाशानर्हत्वात् बुद्धिग्रहणासम्भवेन उपलब्धिरेव न स्यात्। उपलब्ध्यविषयकत्वे च तस्य नहि निर्वचनादिकमपि सम्भवति। उपलब्धियोग्यतारहितस्य कथमपि केनापि निर्वचनासम्भवेन तमोऽस्ति इत्येवमेव न निर्वक्तुं शक्यते। एतदभिप्रयेणाह प्रदीप इति। प्रदीपस्य स्वपरात्मप्रकाशकत्वं युक्त्या खण्डितमपि यदि तत्रैवाभिनिवेशदार्ढ्यात् भवतां चित्तंसंलग्नमेव स्यात् तदा 'तुष्यतु दुर्जन'इतिन्यायेन' पुनरेतदुच्यते यत्, प्रदीपो यदि भवतां सिद्धान्तरीत्यैव स्वात्मानं परञ्च प्रकाशयेदिति स्वीक्रियते एव, तथापि प्रदीपप्रतिबद्धस्य तमसोऽपि स्वात्मनः परस्य च आवरकत्वं कल्पनीयं स्यात्, वाध्यस्यापि वाधकविपरीतव्यापारवत्त्वनियमात्। एवञ्च सति स्वात्मानमपि आच्छादयतः तमसः नैव कथमपि बुद्ध्या ग्रहणं सम्भवेत्, बुद्धौ स्वाकारसमर्पणं विना भवन्मते विषयोपलब्धि र्न सम्भवति। स च विषयः स्वयमेव स्वात्मानमाच्छादयतीति चेत् आवृतस्य बुद्धौ स्वाकारसमर्पणमेव न घटते। तत् कथं तस्योपलब्धिः? सर्वथा उपलब्ध्ययोग्यस्य कथमपि ज्ञानासम्भवेन तदादाय कथं वा विचारणादिकं सम्भवेदिति तमसो निर्द्धारणासम्भवात् भवतःसिद्धान्त एव छिन्नमूलः स्यादिति तात्पर्य्यम् ॥१२॥

ভাবার্থ—প্রতিবাদীর মত খণ্ডনের জন্য গ্রন্থকার এখানে বলিতেছেন যে, যদি বিরুদ্ধবাদীর অত্যন্ত আগ্রহের ফলে (যুক্তি না থাকিলেও) অগত্যা তাহা স্বীকারই করা যায় তাহা হইলে বিরুদ্ধবাদীর পক্ষে বিশেষ সুবিধা হইবে না। কারণ প্রদীপ অন্ধকারের বাধক। অন্ধকার প্রদীপের বাধ্য। সাধারণ নিয়ম এই যে বাধ্য এবং বাধক ইহারা পরস্পর সমান বিষয়েই বিপরীত স্বভাব হইয়া থাকে। আলোক যেই ঘটকে প্রকাশ করে, অন্ধকার সেই ঘটকে আচ্ছাদিত করিয়া রাখে।

অতএব প্রদীপ নিজকে ও পরকে প্রকাশ করে, ইহা স্বীকার করিলে ইহাও স্বীকার করিতে হইবে যে অন্ধকার নিজকে এবং পরকে আচ্ছাদিত করিয়া

রাখে। এইরূপ হইলে অন্ধকার কখনও উপলব্ধির বিষয় হইতে পারে না। কারণ যাহার স্বরূপ আচ্ছাদিত থাকিবে সে কখনও জ্ঞানের দ্বারা প্রকাশিত হয় না। [পূর্বপক্ষবাদী বৈভাষিকের মতে বিষয়টি নিজে জ্ঞানের সমর্পণ করিবার ফলেই জ্ঞান বিষয়ের অবভাসক হইয়া থাকে। অন্ধকার নিজে আচ্ছাদিত হইয়া থাকিলে কখনও জ্ঞানে স্বাকার সমর্পণ সম্ভব নহে। অতএব ইহার উপলব্ধি অসম্ভব] ॥১২॥

English Translation :—The author, in order to refute the arguments of the opponent says that if that is to be admitted through extreme eagerness, even disregarding points of logic, that will not in any way help the opponent. Lamp obstructs darkness, darkness is dispelled by lamp. It is a matter of general law that obstructor (vadhaka) and the obstructed (vadhya) partake of opposite nature with reference to the same object. The jar which is enlightened by light is covered by darkness. So if one admits that the lamp enlightens itself and others, then it will also have to be admitted that darkness covers itself and others. In that case darkness can never be perceived by others for an object whose nature is itself covered cannot be known by knowledge. [According to the opponent, Vaibhasikas, the object (visaya) lends its form to knowledge and as such knowledge illumines the object. So if darkness itself remains covered it is not possible that its form will be lent to knowledge. So it cannot be preceived.] ॥12॥

किं चान्यत्। इहायमुत्पादो यद्यात्मानमुत्पादयेत्, स उत्पन्नो वा स्वात्मानमुत्पादयेदनुत्पन्नो वा। उभयथा च नोपपद्यते इत्याह—

अनुत्पन्नोऽयमुत्पादः स्वात्मानं जनयेत् कथम्।
अथोत्पन्नो जनयते जाते किं जन्यते पुनः ॥१३॥

यद्यनुत्पन्न उत्पादः स्वात्मानमुत्पादयेत् मुण्डकजटाशिरोमणिरप्यात्मानमुत्पादयेत्। अथोत्पन्न उत्पादयेत्, किमुत्पन्नस्यापरेणोत्पादेन प्रयोजनमिति। एवं तावदुत्पाद आत्मानं नोत्पादयति॥

मञ्जुव्याख्या ॥

किं चान्यत्। दृष्टान्ततया समुल्लिखितस्य प्रदीपस्य विचारस्ताव-दास्ताम्। दार्ष्टान्तिकत्वेन समुपस्थापितस्य उत्पादस्यैव स्वपरोत्-पादकत्वं विचार्य्यताम्। तथाहि उत्पादः स्वात्मानं परञ्च उत्पा-दयतीति कल्पयन् भवान् पृच्छ्यते, उत्पादः स्वयमुत्पन्नः सन् आत्मान-मुत्पादयेत्, अनुत्पन्नः वा। आद्यः कल्पस्ते रोचते चेत्, असतोपि तर्हि स्वात्मोत्पादकत्वं भवतामभिमतमित्यायातम्। स्वयमनुत्पन्नस्य तदानीं सत्ताशून्यत्वेऽपि स्वात्मजनकत्वाङ्गीकारिणस्ते गगनारविन्द-स्यापि आत्मजनकत्वाङ्गीकारपक्षे का बाधा? जनकत्वस्य स्वत्व-व्याप्यत्वं वन्ध्यापुत्रादौ अजनकत्वदर्शनात् प्रतिपादितमेव। तस्मात् सत्ताभावेन जनकत्वाभाव एव प्रतिप्रादितः भवेत्। सुतरामनुत्पन्नस्य उत्पादस्य स्वात्मजनकत्वं दत्तजलाञ्जलिस्तिष्ठतु। अथ द्वितीयः कल्पो गृह्यते चेत्, उत्पादः उत्पन्नः सन् पुनः कथं स्वात्मानमुत्-पादयेत्। मृतस्य पुनर्मरणमिव उत्पन्नस्यापि पुनरुत्पादः साधयितुं न शक्यते। आत्मलाभानुकूलव्यापार एव उत्पादः, स च कृतात्मलाभे कर्त्तरि नैव सम्भवति। तदानीं तादृशव्यापारासम्भवस्य असकृदा-वेदितमस्माभिः। तस्मान्न कथमप्युत्पादस्य स्वात्मोत्पादकत्व-सम्भावना परिलक्ष्यते इति स्थितम् ॥१२॥

ভাবার্থ—বিরুদ্ধবাদী প্রদীপের দৃষ্টান্তের দ্বারা উৎপাদকেও নিজের এবং অপরের উৎপাদকরূপে কল্পনা করিয়াছেন। এই স্থলে বিচার করিয়া দেখিতে হইবে যে উহা সঙ্গত কিনা। প্রথমতঃ উৎপাদ নিজের জনক হইতে পারে না ইহাই প্রতিপাদন করা হইতেছে। প্রথমতঃ ইহাই প্রশ্ন যে উৎপাদ নিজে উৎপন্ন না হইয়াই নিজের উৎপাদক হয় অথবা উৎপন্ন হইয়া উৎপাদক হয়। প্রথম পক্ষ গ্রহণ করিলে অসৎ বস্তুকেও নিজের উৎপাদকরূপে স্বীকার করা অনিবার্য্য হইয়া উঠে। কারণ অনুৎপন্ন অবস্থায় তাহার সত্য স্বীকার করা সম্ভব নহে। অতএব ঐ অবস্থায় নিজেই নিজের জনক হয় ইহা স্বীকার করিলে বন্ধ্যাপুত্রকেও নিজের জনকরূপে স্বীকার করিতে কোন বাধা হইতে পারে না, কিন্তু প্রকৃতপক্ষে উহা সম্ভব নহে। অতএব উৎপাদ অনুৎপন্ন

অবস্থায় নিজের উৎপাদক হয় ইহা বলা চলে না। উৎপন্ন হইয়া নিজে উৎপাদক হয় ইহাও অযৌক্তিক, কারণ উৎপন্ন হইলে তাহার উৎপাদক কল্পনা করা বৃথা, কারণ উৎপাদক বস্তুকে উৎপন্ন করে; কিন্তু বস্তু নিজে যদি পূর্ব্বে উৎপন্ন হইয়া থাকে তাহা হইলে ঐ বস্তুর জন্য পুনরায় উৎপাদক কল্পনা করা যুক্তিহীন। সুতরাং উৎপন্ন হইয়া নিজের উৎপাদক হয় এইরূপ কল্পনাও গ্রহণের অযোগ্য ॥১৩॥

English Translation :—The opponent by way of illustration of the lamp. has conceived of the utpada as producer (utpada) of itself and others. One is to judge its relevance. In the first case we are to prove that utpada can not produce itself. The question is whether utpada produces itself before or after its own existence. If the first course is adopted then one is to admit that a non-existent object becomes its cause, for it is not possible to admit its existence at a stage when it is not originated. If at that stage it is admitted as such (its own originationa or cause) then it almost amounts to imagination like the son of a sonless woman being his own cause, but this is hardly possible. Therefore it is not logical to state that utpada, itself unborn. produces itself.

It cannot also be said that utpada after its origination produces itself, for if it is originated (utpada) it is useless to trace its cause. The reason is this that cause (utpada) produces the the object, but if the effect is already produced beforehand, then it is useless to find out again its cause. Then it comes to this that it is not reasonable to thihk that utpada being born, produces itself. ॥13॥

इदानीं परमपि यथा नोत्पादयति तथा प्रतिपादयन्नाह—

नोत्पद्यमानं नोत्पन्नं नानुत्पन्नं कथं च न।
उत पद्यते तथा ख्यातं गम्यमानगतागतैः ॥१४॥

यदि हि किं चिदुत्पद्येत तदुत्पाद उत्पादयेत्। न तु किंचिदुत्पद्यतेध्वत्रयेप्युत्पादासंभवात्। एतच्च गम्यमानगतागतैः प्रागेवोक्तम्।

तत्र यथा गतं न गम्यते, अतीतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। नाप्यगतं गम्यते, अनागतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। नापि गम्यमानं गम्यते गतागतव्यतिरिक्तगम्यमानानुपलम्भादित्युक्तम्। एवमुत्पद्यमानो भावो नोत्पद्यते उत्पन्नानुत्पन्नव्यतिरेकेनोत्पद्यमानाभावात्। उत्पन्नोऽपि नोत्पद्यते। अतीतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। उत्पन्न इत्युपरतोत्पत्तिक्रिय उच्यते। उत्पद्यत इति वर्त्तमानक्रियाविष्टः। ततश्चोत्पन्न उत्पद्यत इत्युच्यमाने अतीतवर्त्तमानयोरेकालता स्यात्। अनुत्पन्नोऽपि नोत्पद्यतेऽनागतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। तस्मादुत्पादः परमुत्पादयतीति, न युक्तम्।

अत्राह उत्पद्यमानमेवोत्पद्यते नोत्पन्नं नाप्यनुत्पन्नमिति। अथ मन्यसे, उत्पन्नानुत्पन्नव्यतिरेकेणोत्पद्यमानासंभवान्नोत्पद्यमानमुत्पद्यत इति। एतच्च नास्ति यस्मादिहोत्पत्तिक्रियायुक्तमुत्पद्यमानमिति व्यपदिश्यते। तस्मादुत्पत्तौ सत्यामुत्पत्तिं प्रतीत्योत्पद्यमानसिद्धेरुत्पद्यमानमेवोत्पद्यते। तच्चोत्पद्यमानमुत्पाद उत्पादयतीति।

मञ्जु व्याख्या॥

साम्प्रतं परमपि उत्पादः नोत्पादयितुं शक्नुयात्। तथाहि वस्तूनां त्र्यध्वा खलु भदङ्गिरङ्गीक्रियते। अतीतमनागतं वर्त्तमानञ्चेति। तत्र अनुत्पन्नं वस्तु अनागताध्वप्रविष्टम्। उत्पन्नं पुनरतीताध्वान्तार्गतम्। उत्पद्यमानञ्च वर्त्तमानाध्वस्थितमिति इति भवतां सिद्धान्तः। एवञ्च उत्पादः उत्पद्यमानं उत्पन्नमनुत्पन्नं वा उत्पादयतीति विचारणीयम्। यदि उत्पन्नमुत्पादयतीति मन्यते तदा विरोधः दुष्परिहरः स्यात्। उत्पन्नशब्देन अतीतकालीनत्वमवगम्यते। उत्पद्यते इत्यनेन च वर्त्तमात्वम्। तथा चातीतवर्त्तमानयोर्विरोधात् उत्पन्नः उत्पद्यते इति न सङ्गच्छते। अतीतस्य वर्त्तमानकालयोगासम्भवात्। अनुत्पन्नं नाम उत्पादः उत्पादयतीति चेत् अनागतं वस्तु उत्पादयतीति सिद्धान्तः आयाति। तत्रापि विरोधादेव न सम्भवति अनागतस्य उत्पादः। तथाहि उत्पादयति इति वर्त्तमानकालघटिततया

अनागतस्य वर्त्तमानान्तर्गतत्वासम्भवेन च विरोधादेव अनुत्पन्नमुत्पद्यते इति नैव सङ्गच्छते। उत्पन्नानुत्पन्नव्यतिरिक्तस्य उत्पद्यमानस्य च अभावात् उत्पद्यमानमुत्पद्यते इत्यादि नैवं युक्तम्, किञ्च उत्पद्यमानमुत्पादयतीति भवदभिमतं चेत् निष्प्रोयजनत्वात् वृथैव तदुत्पादनम्। नहि वर्त्तमानं वस्तु पुनर्वर्त्तमानतया प्रतिपादनं सप्रयोजनम्। वर्त्तमानकालीनत्वाङ्गीकारेणैव उत्पादप्रयोजनसिद्धत्वात् कथमुत्पद्यमानमुत्पद्यते इत्युक्तिः सङ्गच्छते? तस्मात् परमपि उत्पाद उत्पादयतीति मनोरथविकल्पितं निःसारमेव भवद्वच इत्यभिप्रायेणाह नोत्पद्यमानमिति।

उत्पाद उत्पद्यमानं वस्तु उत्पादयेत्, उत्पन्नं वा उत्पादयेत्, अनुत्पन्नं वा उत्पादयेदिति त्रिधा विभज्य विचार्य्यते। उत्पाद्यतयाभिमतस्य एतत्त्रयातिरिक्तावस्थाभावात्। अत्र च तुल्ययुक्तिकतया स्वकीयवक्तव्यस्पष्टीकरणाय द्वितीयाध्यायोक्तं स्मारयन्नाह गम्यमान गतागतैरिति। तत्रापि गम्यते इत्यनेन गतिक्रियाकर्मतया अभिमतं तावत् किमिति विचारणायां गतमगतं गम्यमानञ्चेति त्रिधैव विभज्य विचारः कृतः। तत्र गतं न गम्यते। गतस्य अतीततया गमनस्य च वर्त्तमानतया विरोधात्। एवमगतमपि न गन्तुं शक्यते, अगतस्य अनागतकालीनत्वेन तत्र वर्त्तमानकालीनगमनासङ्गतेः। एवं गम्यमानं गम्यते इत्यपि अनुपपन्नमेव, अतीतानागतकालीनयोः गतागतयोर्व्यतिरिक्तस्य गमनविषयीभूतस्य गम्यमानस्यासम्भवात्। तथाहि गमनक्रिययाक्रान्तं यत् तदेव गम्यमानञ्चेत् तस्यापि गमनक्रियागृहीतत्वादतीतत्वमेव। नहि गमनक्रिययानाक्रान्तस्य गम्यमानत्वं निर्व्वक्तुं शक्यते, उदासीनस्यापि गम्यमानत्वप्रसङ्गाद्गमनक्रियया विषयीकरिष्यत् यत् तदेव गम्यमानञ्चेत् तत्तु अनागतमेव, साम्प्रतमपि गमनक्रिययानाक्रान्तत्वात्। नच तादृशे अर्थे गम्यते इति प्रयोगः सङ्गच्छते, अनागतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। अत्रायमाशयः, गमनं नाम उत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापारः। स च चरणोत्क्षेपरूपश्चेष्टाविशेषः। तस्यैव व्यापारस्य फलमुत्तरदेशसंयोगः। तादृशसंयोगवत्त्वादेव

ग्रामादेः कर्मत्वं गमिक्रियायाः। गम्यमानमपि अत्र गमनक्रियाकर्म्मैव नान्यत्। एवञ्च गमधात्वर्थतावच्छेदकीभूतोत्तरदेशसंयोगरूपफलशाली यदा भवेत् तदैव ग्रामः कर्मतया ग्रहणीयः स्यात्। तथा च तादृश-कर्मतया ग्रहणकाले गमनक्रियायाः निष्पन्नत्वात् तस्य अतीतकालीनत्वमेव स्यात्। तादृशक्रियायाः अनिष्पन्नावस्थायाञ्च पुनर्गमनक्रियाकर्मत्वेन ग्रहणायोग्यतया अनागतत्वमेव स्यात्। तथाच कथमपि वर्त्तमान-कालीनतया गम्यमानं नाम किञ्चित् प्रतिपादयितुं न शक्यते, एतदेवोक्तं गम्यमानगतागतैरित्यादिना। प्रपञ्चितञ्चैतत् द्वितीये अध्याये स्वयमेव आचार्य्येण इति नेह प्रपञ्च्यते। एतत्तु दृष्टान्तस्थानीयतया प्रोक्तम्। प्रकृतेऽप्यत्र उत्पन्नानुत्पन्नातिरिक्तस्य उत्पद्यमानस्य अभाव एव। तथाहि उत्पत्तिक्रिययाक्रान्तमुत्पद्यमानमिति व्यपदिश्यते, अनाक्रान्तं वा तद्व्यपदिश्यते? प्रथमे कल्पे उत्पत्तिक्रियाफलभूतस्य प्रादुर्भावस्य अनन्तरमेव उत्पद्यमानमिति व्यपदेशो युज्यते। अन्यथा उत्पत्ति-क्रियाफलशून्यस्य उदासीनस्यापि तदानीमुत्पद्यमानत्वव्यपदेश-सम्भवः स्यात्। तथाच तदानीमुत्पादस्य परिनिष्पन्नरूपतया अतीतत्वमेव, न वर्त्तमानत्वम्। एवञ्च उत्पत्तिक्रियाफलाद् प्रागेव यदि उत्पद्य-मानमिति व्यपदिश्यते तदापि तदानीमुत्पादस्यापरिनिष्पन्नतया भाविकाले च तन्निष्पत्तिसम्भवेन तस्य अनागतत्वमेव स्यात्। तथाच उत्पन्नमनुत्पन्नं वा विहाय उत्पद्यमानमिति किमपि लब्धुं न शक्यते। उत्पन्नं चोत्पद्यते इति तु नैव शक्यते वक्तुम्। अतीत-कालीनत्ववादिना उत्पन्नशब्देन उत्पादितस्य तदानीमतीतकालीनत्व-बोधनात् न तथाविधे अर्थे वर्त्तमानकालबोधकस्य उत्पद्यते इति प्रयोगस्य कथमपि सम्भावना स्यात्, अतीतवर्त्तमानयोर्विरोधादिति तात्पर्य्यम्। अनुत्पन्नमुत्पद्यते इत्यपि नैव वक्तुं शक्यते अनागत-वर्त्तमानयोर्विरोधात्। तथाच उत्पन्नं उत्पद्यते, उत्पद्यते इति नैव सम्भवति, उत्पन्नानुत्पन्नव्यतिरिक्तस्य उत्पद्यमानस्य च असम्भवाद् उत्पद्यमानमुत्पद्यते इत्यपि नैव युक्तम्। तस्माद् उत्पादः परं जनयतीति न सिद्धम्।

ভাবার্থ—উৎপাদ পরকেও উৎপাদন করিতে পারে না ইহাই বর্ত্তমানে বিবেচিত হইতেছে। পূর্ব্বপক্ষীর মতে (বৈভাষিক মতে) সমস্ত বস্তুর বর্ত্তমান, অতীত এবং অনাগত এই তিনটি অবস্থা স্বীকার করা হইয়াছে। উৎপাদ্য বস্তু বর্ত্তমানকালীন, অতীতকালীন বস্তু উৎপন্ন রূপে ব্যবহৃত এবং অনাগত বস্তুকে অনুৎপন্ন বলা হয়। উৎপাদ কাহাকে উৎপাদন করে ইহাই প্রশ্ন। উৎপদ্যমান বস্তুকে উৎপন্ন করে অথবা উৎপন্ন বস্তুকে উৎপন্ন করে কিংবা অনুৎপন্ন বস্তুকে উৎপন্ন করে। বিচার করিলে দেখা যাইবে ইহার কোনটি সম্ভব নহে। দৃষ্টান্ত-স্বরূপ দ্বিতীয় অধ্যায়ে কথিত গতাগত পরীক্ষার কথা উল্লেখ করা হইয়াছে। সেখানেও এই প্রশ্ন করা হইয়াছিল যে অগতই গমনের বিষয় হয়, অথবা গতই গমনের বিষয় হয়, অথবা গম্যমানই গমনের বিষয় হয়। অগত অর্থাৎ যাহা এখন পর্য্যন্ত গমনের বিষয় হয় নাই। সুতরাং উহাকে অনাগতকালীন বলিতে হইবে। গম্যতে এইরূপ প্রয়োগের দ্বারা বর্ত্তমানকালকেই বুঝান হইয়াছে, সুতরাং অনাগত অর্থাৎ ভবিষ্যৎকালীন বিষয়কে লক্ষ্য করিয়া 'গম্যতে' এইরূপ বর্ত্তমানকাল ঘটিত প্রয়োগ সম্ভব হইতে পারে না, কারণ অনাগতকালের সহিত বর্ত্তমানের বিরোধ রহিয়াছে। গত অর্থাৎ যাহা পূর্ব্বে গমনের বিষয় হইয়াছে তাহা অতীতকালীন হওয়ায় ঐরূপ বিষয়কে লক্ষ্য করিয়াও গম্যতে এইরূপ প্রয়োগ হইতে পারে না। অনাগত এবং গত এই দুইটীকে বাদ দিয়া গম্যমান কোন বিষয়কে বাস্তবিক পাওয়া যায় না, কারণ গমন একটী ক্রিয়া, উহার ফল উত্তরদেশসংযোগ। ঐ ফল যুক্ত হইলে তাহাকে গমন ক্রিয়ার কর্ম বলা যাইতে পারে। সুতরাং গম্যমান বিষয়টী যদি গমন ক্রিয়ার কর্ম রূপে বিবক্ষিত হয় তাহা হইলে গমন ক্রিয়ার ফল সেখানে পূর্ব্বেই নিষ্পন্ন হইয়াছে ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে, কারণ ঐরূপ না হইলে তাহা গমন ক্রিয়ার কর্ম হইতে পারিত না। তাহা হইলে দেখা যাইতেছে যে গমন ক্রিয়ার কর্মরূপে অভিমত গম্যমান বিষয়টী পূর্ব্বেই ক্রিয়ার ফলশালী হওয়ায় উহা অতীতকালীন হইয়া গিয়াছে। যদি গমন ক্রিয়ার ফল হইতে নিষ্পন্ন না হইয়া থাকে তাহা হইলে ভবিষ্যতে হইবে ইহাই স্বীকার করিতে হয়। তাহা হইলে গম্যমান বিষয়টী ভবিষ্যৎকালীন হইয়া যায়। সুতরাং গত এবং অনাগত অর্থাৎ অতীতকালীন, ভবিষ্যৎকালীন এই দুইটীর অতিরিক্ত গম্যমানরূপে কোন কিছুই থাকিতে পারে না। এইরূপ এই স্থানেও উৎপন্ন এবং অনুৎপন্ন এই দুইটীর অতিরিক্ত উৎপদ্যমান বলিয়া কোন কিছুই উপলব্ধি করা যায় না, কারণ উৎপত্তি যাহার হইয়াছে তাহাকেই উৎপন্ন বলা হয়। উৎপদ্যমান বস্তু উৎপত্তি

সমন্বিত না হইলে উহাকে উৎপদ্যমানও বলা চলে না। উৎপত্তিসমন্বিত হইলে ইহা স্বীকার করিতেই হইবে যে পূর্ব্বেই ইহা উৎপন্ন হইয়াছে। সুতরাং উহা অতীতকালীন হইয়া গেল। উৎপত্তি ক্রিয়া নিষ্পন্ন না হইলে বুঝিতে হইবে যে পরবর্ত্তীকালে উৎপত্তি ক্রিয়া সম্পন্ন হইবে। সুতরাং উহা অনাগত কালীনের অন্তর্ভুক্ত হইবে। অতএব উৎপন্ন অর্থাৎ অতীতকালীন, অনুৎপন্ন অর্থাৎ ভবিষ্যৎকালীন, এই দুইটী অতিরিক্ত উৎপদ্যমান বলিয়া কোন কিছুই পাওয়া যাইবে না। উৎপন্ন এবং অনুৎপন্ন, ইহার কোনটীর সহিতই উৎপদ্যতে এইরূপ ব্যবহারের সঙ্গতি থাকে না, কারণ উৎপদ্যতে ইহা বর্ত্তমানকালীন এবং উৎপন্ন ও অনুৎপন্ন অতীত ও ভবিষ্যৎকালীন ; বিরোধবশতঃ বিভিন্নকালীন বস্তুর সমন্বয় সম্ভব নহে। অতএব উৎপাদ উৎপন্ন বা অনুৎপন্ন, ইহার কাহাকেও উৎপাদন করিতে পারে না এবং ঐ দুইটী অবস্থা ভিন্ন উৎপদ্যমান বলিয়া পৃথক্ কিছু না থাকায় উৎপাদের উৎপাদ্যবিষয় কিছুই হইতে পারে না॥১৪॥

English Translation—Now begins consideration that origination (utpada) cannot produce others. According to the opponents (Baibhasikas) all objects are supposed to have three conditions, past, present and future. Object being originated belongs to the present (utpadya), object originated already belongs to the past (utpanna) and object not yet originated, called as Annutpanna, belongs to the future. Which of these three objects is produced by utpada ? —By taking recourse to the arguments as employed in the second chapter (Gatagata pariksa), we may say that none of them is possible to be produced.

Here also we cannot think of any object like Utpadyamana ; other than the two Utpanna (produced-originated) and Anutpanna (non-produced) because what is called Utpanna, is an object which has undergone origination. An object to be produced (utpadyamana) cannot be called utpadyamana unless it is associated with origination. If it is with origination then it must be admitted that it was originated before hand. In that case it becomes a thing of past (atiakalina). If the act of origianation is not finished (nispanna) then it will have to be understood that the act (utpattikriya) will take place later on. Then it will be included in the

category of future time. So we cannot get anything as utpadyamana outside the two Utpanna (past, already originated) and Anutpanna (future-not yet originated). One cannot use the verb 'utpadyte' in connection either with the Utpanna or the Anutpanna. The reason is this that 'utpadyte' refers to present tense, while Utpanna and Anutpanna refer respectively to past and future and it is not possible to make a combination of objects existing at different times. So Utpada cannot produce any one of the two, Utpanna and Anutpanna, and we have seen that there is nothing as Utpadyamana. So Utpada has nothing to be produced.

उच्यते—

उत्पद्यमानमुत्पत्ताविदं न क्रमते यदा ।
कथमुत्पद्यमानं तु प्रतीत्योतपत्तिमुच्यते ॥१५॥

यदुक्तमुत्पत्तिं प्रतीत्योत्पद्यमानं भवति तच्चोत्पद्यत इति । ननु विशेषत एतद्वक्तव्यं स्यात् । अस्योत्पत्तिं प्रतीत्येदं नामोत्पद्यमानं भवतीति । न चैवमुच्यते । नहि तदुत्पद्यमानं विशेषतो निर्धारयितुं शक्यते इदं तदुत्पद्यमानमिति । अनुत्पन्नत्वात्तन्निमित्ताग्रहणतः । ततश्चोत्पद्यमानासंभवादुत्पत्तिक्रिापि नास्तीति । कथमसत्यामुत्पत्तौ तां प्रतीत्योत्पद्यमानं स्यात् । तस्मादुत्पद्यमानमुत्पद्यते तच्चोत्पाद उत्पादयतीत्ययुक्तम् ।

अत्राह, अहो बताहमतीव भवतो दृष्टादृष्टपदार्थनिरपेक्षादत्यन्तनास्तिकाद्बिभेमि । यो हि नाम भवांस्तथागतप्रवचनव्याख्यानव्याजेन दूषणमात्रकौशलमेवात्मनः प्रकटयन् परमर्षिगदितमिदं प्रत्ययताप्रतीत्यसमुत्पादलक्षणं परमार्थसत्यं तथागतानां निहन्ति । इह भगवता तथागतेन प्रकृतीश्वरस्वभावकालाणुनारायणजैमिनिकणादकपिलादितीर्थंकर-कर्त्तृवादनिरासेन सर्वभावानां तत्त्वमादर्शितम्, यदुतास्मिन्

सतीदं भवति; अस्योत्पादादिदमुत्पद्यते। यदुताविद्यप्रत्ययाः संस्कारा इत्याद्यविपरीतं प्रतीत्यसमुत्पादं प्रकटयता। तस्य च त्वया नोत्पद्यमानं नोत्पन्नं नानुत्पन्नमित्यादिना दूषणं विदधता तथागतजनन्याः प्रतीत्यसमुत्पत्तिमातुर्वध एवाचरित इत्यलं भवता सर्वनास्तिकेन त्वयेति।

उच्यते, नाहं सकलदशबलजननीं प्रतीत्यसमुत्पत्तिमातरं निहन्मि। भवानेव तु परमगम्भीरप्रतीत्यसमुत्पादाधिमुक्तिविरहाद्विपरीतं तदर्थमवधार्यास्माकमेवाधियलयं करोति। ननु चेदं प्रतीत्येदं भवतीत्येवमभिधानेन भगवता तथागतेन निःस्वभावत्वमेव सर्वधर्माणां स्पष्टमावेदितम्। यस्मात्—

मञ्जुव्याख्या ॥

ननु उत्पद्यमानं उत्पन्नानुत्पन्नातिरिक्तं नास्तीति यदुक्तं तन्न सङ्गच्छते, यत उत्पत्तिर्नाम काचित् क्रिया अस्तीति अवश्यमेव स्वीकरणीयम्। अन्यथा उत्पाद एव न सम्भवति। सा च क्रिया अवश्यमेव यदा कदाचिदपि केनचित् युक्ता भवेत्। यदा तु उत्पत्तिक्रियायुक्तं भवति वस्तु तदैवोत्पद्यमानमिति व्यपदेष्टुं शक्यते। तथा च उत्पत्तिं प्रतीत्य यः समुत्पादः स एव उत्पद्यमानतया निर्द्दिश्यते। तस्माद् अस्त्येवोत्पद्यमानमुत्पत्तिक्रियासमन्वितमिति तदेव च उत्पद्यते। तस्माद् उत्पाद उत्पद्यमानमुत्पादयति इति सिद्धमिति चेत्, उच्यते उत्पद्यमानमिति।

उत्पत्तिं प्रतीत्य समुत्पाद इति यदुक्तं तत्रैव भवान् पृष्टो वदतु, कस्य उत्पत्तिं प्रतीत्यसमुत्पादो भवेत्। यदि स्वस्य उत्पत्तिं प्रतीत्यसमुत्पाद इति तदा उत्पद्यमानं अतीताध्वप्रविष्टमेव स्यात्। नहि स्वातिरिक्तस्य उत्पत्तिं प्राप्य स्वयमुत्पद्यते इति सम्भवति। तस्माद् यदि स्वस्य उत्पत्तिं प्राप्य इत्येवं स्वीकर्त्तव्यं स्यात्तदा विद्यमानस्यैव स्वस्य पुनरुत्पत्तिकल्पनं अनर्थकमेव स्यात्। तस्मात् न भवतो युक्तिं

निर्विरोधमुपलभामहे, यत उत्पन्नं नैव उत्पद्यते नवा अनुत्पन्नमुत्पद्यते, उत्पद्यमानमपि नोत्पद्यते इति तस्मात् उत्पत्तिक्रियैव नास्तीत्यायातम् ॥१५॥

ভাবার্থ—বিরুদ্ধবাদী এখানে বলিতে পারেন যে উৎপন্ন এবং অনুৎপন্নের অতিরিক্ত উৎপদ্যমান বলিয়া কিছুই নাই এই কথা সঙ্গত নহে, কারণ উৎপত্তি নামক একটি ক্রিয়া আছে ইহা অবশ্যই স্বীকার্য্য। ঐ উৎপত্তি ক্রিয়া যাহার সহিত যুক্ত হইবে সেই বস্তু সেই অবস্থায় উৎপদ্যমান বলিয়া ব্যবহৃত হইবে, কারণ প্রতীত্যসমুৎপাদ আমাদের সিদ্ধান্ত। অতএব উৎপত্তিকে পাইয়া যাহা উৎপন্ন হইবে তাহাই উৎপদ্যমান ইহা বলা যাইতে পারে। বিরুদ্ধবাদীর এই যুক্তি খণ্ডন করিবার জন্যই এই কারিকা বলা হইয়াছে। উৎপত্তিক্রিয়াকে পাইয়া উৎপন্ন হয় বলিয়াই উহা প্রতীত্যসমুৎপাদ সিদ্ধান্তানুসারে উৎপদ্যমান বলা যাইতে পারে, ইহাই বিরুদ্ধবাদীর অভিপ্রায়। কিন্তু কাহার উৎপত্তিকে পাইয়া উৎপদ্যমান বস্তু উৎপন্ন হয়, তাহা বলিতে হইবে। নিজের উৎপত্তিকে পাইয়া উৎপদ্যমান হয় ইহা বলা চলে না, কারণ ঐরূপ বলিলে উৎপত্তির পূর্ব্বেই নিজের সত্তা স্বীকার করিতে হয়। অপরের উৎপত্তিকে পাইয়া কখন নিজে উৎপদ্যমানরূপে ব্যবহৃত হইতে পারে না। সুতরাং প্রতীত্যসমুৎপাদ সিদ্ধান্ত এই স্থলে কেমন করিয়া সঙ্গত হইবে? উৎপদ্যমান বলিয়া কিছু নির্দ্ধারণ করা সম্ভব না হওয়ায় ফলতঃ উৎপত্তি ক্রিয়ারই অস্তিত্ব প্রমাণিত হয় না। অতএব পূর্বপক্ষবাদীর সিদ্ধান্ত গ্রহণযোগ্য নহে। ॥১৫॥

English Translation :—The opponent may argue here that the supposition that there is no scope of third (thing to be born) outside the two, namely born, and unborn (utpanna and anutpanna), is not tenable, for one must admit the existence of a verb in the form of origination (utpatti). The object which will be connected with this act of origination will at that state be counted as being born (utpadyamana) for we accept the theory of Pratityasamutpada.

The verse is placed here to oppose this contention of the opponent. The opponent argues that an object depending on the act of origination may be called would-be-born (ut-

padyamana) as per the rule of Pratitysamutpada. But it should be told as to reference to which a would-be-born object is born. It cannot be stated that it is born with reference to its own origination (utpatti), because in that case one is to admit one's own existence before origin. Again one cannot be regarded as would-be-born with reference to other's origin. How can then the theory of Pratitysamutpada be applicable? As it is not possible to determine anything as Utpadyamana, it is difficult to prove the existence of the act of origination. Therefore the conclusion of the opponent can hardly be accepted. ॥15॥

प्रतीत्य यदयद्भवति तत्तच्छान्तं स्वभावतः।

यो हि पदार्थो विद्यमानः स सस्वभावः स्वेनात्मना स्वं स्वभावमनपायिनं बिभर्त्ति। स संविद्यमानत्वान्नैवान्यत् किंचिदपेक्षते। नाप्युत्पद्यते, इति कृत्वा सस्वभावभावाभ्युपगमे सति कुतः प्रतीत्यसमुत्पाद इति भवतैव सस्वभावतां भावानामभ्युपगच्छता सर्वथा प्रतीत्यसमुत्पाद एव बोधितो भवति। ततश्च परधर्मबुद्धदर्शनमपि बाधितं भवति। यः प्रतीत्यसमुत्पादं पश्यति स धर्मं पश्यति। यो धर्मं पश्यति य बुद्धं पश्यतीत्यागमात्। मया तु यत् प्रतीत्यबीजाख्यं कारणं यद्भवत्यङ्कुराख्यं कार्य्यं तच्चोभयमपि शान्तं स्वभावविरहितं प्रतीत्यसमुत्पन्नं प्रतिपादयता सर्वथा भगवतां तथागतानां प्रतीत्यसमुत्पत्तिमाता द्योतिता भवति। यत एवं

तस्मादुत्पद्यमानं च शान्तमुत्पत्तिरेव च ॥१६॥

इति स्फुटमवसीयताम् ॥

मञ्जुव्याख्या।

नन्वेवं प्रतीत्यसमुत्पादहननकारिणीं तथागतसिद्धान्तसमुच्छेदविधायिनीमभिनवां युक्तिं समुद्भावयन् मूलोच्छेदपाण्डित्यमत्यद्भुतमुपन्यस्यति भवान्। हंहो स्वमनोरथजल्पितं जल्पन् अश्रुतमपि

श्रावयति अदृष्टमपि दर्शयति। 'यः प्रतीत्यसमुत्पादं पश्यति स सर्वं पश्यति' इति भगवतो मुखपद्मविनिर्गतां वाचमप्युपेक्षमाणः दृष्टस्त्वमेव अपरो भगवान् ईश्वरः सञ्जातः इति विचारप्रतिपक्षतापि भवति न समुपयुज्यते वृद्धपादारविन्दामन्दमकरन्दसन्दोहानन्दितमनोमधुकराणामस्माकमिति। अत्रोच्यते, अविज्ञातभगवद्वचोनिगूढाभिप्रायस्य कुतर्कान्धजालाच्छादिताननस्य सुतरामेव यथार्थवस्तुस्वरूपावबोधानभिज्ञस्य भवतः अस्थाने खलु प्रलापः सञ्जातः। यतो न वयं भगवत्सिद्धान्तितं प्रतीत्यसमुत्पादं कथमनप्यङ्गीकुर्मः। अपि तु कृष्णकाचावृतनयनेन निखिलमेव विचित्रमपि विश्वं विहिततिमिरावगुण्ठनमिव केवलमसितमवलोक्यते यथा तथैव स्वीययुक्त्याभाससमाच्छन्नचेतसा भवतापि प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धान्तः अन्यथा मन्यते इति। यस्मात् सर्वथा निःस्वभाववस्तूनां सस्वभावत्वं प्रकल्प्य प्रतीत्यसमुत्पादोऽभिलष्यते भवता। तदेव च न सङ्गच्छते, तथा च सस्वभावत्वं चेद्वस्तूनां तदा केनचित् स्वभावेन अवश्यमेव भवितव्यम्। स्वभावश्च सदसच्चेति द्विधैव परिकल्पयितुं योग्यः। तथाच यदि सदेव वस्तु तर्हि प्रतीत्यसमुत्पादः निरर्थक एव स्यात्, यतो उत्पादेन सत्त्वमेव वस्तूनां व्यवस्थापयितव्यम्। किन्तु सत्त्वं यदि वस्तूनां स्वभाव एव स्यात् तर्हि विनैव प्रतीत्यसमुत्पादं वस्तूनां सत्त्वं तिष्ठतीति कृत्वा किमर्थं पुनस्तेषामुत्पादः परिकल्पनीयः स्यात्? असत्स्वभावश्चेत् वस्तु तदापि प्रतीत्यसमुत्पादो कल्पयितुं न युज्यते। असतां वन्ध्यापुत्रादीनां कुत्राप्युत्पत्त्यदर्शनात् असतो उत्पादस्यासिद्धया प्रतीत्यसमुत्पादः किमर्थं स्वीक्रियते? नहि प्रतीत्यसमुत्पादेन वस्तूनां स्वभावोऽन्यथाकर्त्तुं शक्यते। न वा सदसदात्मकं वस्तु भवितुमर्हति, आलोकान्धकारयोरिव परस्परविरुद्धसदसतोः कस्यापि स्वभावत्वेन ग्रहणानर्हत्वात्। नापि न सत् नाप्यसत् इत्यपि कश्चित् प्रकारः वस्तूनां कल्पयितुं योग्यः। तस्मात् वस्तूनां स्वभावविशेषः कोऽपि नास्ति इत्येवमस्माकं सिद्धान्तः। एवञ्चेत् सदपि नोत्पद्यते असदपि नोत्पद्यते इति विचारबलस्थापितः अस्माकं पक्षः। निःस्वभावत्वञ्च वस्तूनां

तर्हि प्रतीत्यसमुत्पादेनापि कोऽपि स्वभावविशेषः व्यवस्थापयितुं न शक्यते इति कृत्वा निःस्वाभावानामेव प्रतीत्यसमुत्पादः अस्माभिराद्रियते। तथाच निःस्वभावमेव सर्वं प्रत्येतीति निःस्वभावमेव प्रवर्त्तते इत्यस्माकं सिद्धान्तः। एतदेव कथयति प्रतीत्य यद्भवतीति। यदि किञ्चित्स्वभावं वस्तु स्यात् तदेव तस्य उत्पद्यमानत्वसम्भवेन प्रतीत्यसमुत्पादः न तेषां सङ्गतो भवेत्। निःस्वभावत्वे त्वस्तु तर्हि सर्व्वदैव तेषां निःस्वभावत्वात् प्रतीत्यसमुत्पादः सुलभ एव स्यात्। तस्मात् न बौद्धसिद्धान्तहानिरिति ॥१६॥

ভাবার্থ—প্রতীত্যসমুৎপাদ খণ্ডন করা হইতেছে এই আশঙ্কায় বিরুদ্ধবাদী এই স্থলে বলিতে পারেন যে উৎপত্তিক্রিয়া খণ্ডন করিলে প্রতীত্যসমুৎপাদই অনুৎপন্ন হইয়া যায়। অথচ প্রতীত্যসমুৎপাদ ভগবান্ তথাগতের সিদ্ধান্তিত। সুতরাং বৌদ্ধসম্প্রদায়ের অন্তর্ভুক্ত হইয়া মাধ্যমিক প্রতীত্যসমুৎপাদ অস্বীকার করিবেন কিরূপে? ইহার উত্তরে আচার্য্য নাগার্জ্জুন বলিতেছেন যে প্রতীত্য সমুৎপাদ খণ্ডন করা আমাদের প্রকৃত অভিপ্রায় নহে। কিন্তু বস্তু যদি সৎস্বভাব অথবা অসৎস্বভাব (অর্থাৎ বিশেষ কোন স্বভাববিশিষ্ট) হয় তাহা হইলে ঐ প্রতীত্যসমুৎপাদ সঙ্গত হইবে না, কারণ সৎ বা অসৎ কোন বস্তুরই উৎপত্তি প্রতিপাদন করা সম্ভব নহে। অতএব বস্তু নিঃস্বভাব ইহাই স্বীকার করিতে হইবে এবং ঐরূপ স্বীকার করিলে প্রতীত্যসমুৎপাদ নির্বাধে সিদ্ধ হইবে ॥১৬॥

English Translation :—The opponent may now take a different position by stating that if the act of origination is refuted then evidently the theory of Pratitya samutpada is refuted. But this theory is accepted by Tathagata. How is it then, the Madhyamikas, themselves being Buddhists, have gone to the extent of refuting this respected doctrine ? On this observation Nagarjuna says that his intention is far from refutation of the esteemed theory of Dependent Origination. The theory of Pratityasamutpada will not be justified fully if an object is regarded as Sat (ever-existing) or Asat (non-existing,) for, to establish the origin (utpadana) of an object, Sat or Asat, is not possible. What is to be admitted is this that an object is devoid of any characteristic (Nih svabhava). Then the acceptance

of the theory of Pratityasamutpada may be without any hesitation. ‖ 16 ‖

अत्राह। यदुक्तं

उत्पद्यमानमुत्पत्ताविदं न क्रमते यदा।
कथमुत्पद्यमानं तु प्रतीत्योत्पत्तिमुच्यते ॥इति॥

तदयुक्तं यस्मादिदमुत्पद्यमानमित्येव संभवति। तथाहि घटोत्पत्तिं प्रतीत्य घट उत्पद्यमानो भवति। तं चोत्पद्यमानमुत्पाद उत्पादयतीत्युच्यते। एतदप्ययुक्तं, यस्मात्—

यदि कश्चिदनुत्पन्नो भावः संविद्यते क्वचित्।
उत्पद्येत स किं तस्मिन् भाव उत्पद्यतेऽसति ॥१७॥

यदि कश्चिदनुत्पन्न उत्पादात् पूर्वं घटोनाम क्वचित् संविद्येत स उत्पत्तिक्रियां प्रतीत्योत्पद्येत। नचैवं कश्चिदुत्पादात् पूर्वं क्वचिदस्ति। तस्मिन्नसतिघटे किमुत्पद्यते।

अथ स्यात्, यद्यप्युत्पादात् पूर्वं घटो नास्ति तथाप्युत्पन्नः सन् घटसंज्ञां प्रतिलप्स्यते। तद्भाविन्या संज्ञया न दोष इति। एतदप्ययुक्तम्। यदि ह्युत्पत्तिक्रिया प्रवर्त्तेत तदा वर्त्तमानीभूतो भावो घटाख्यां प्रतिलभेत। यदा त्वनागतभावासंबन्धेन क्रियाया अप्रवृत्तिस्तदा कुता वर्त्तमानता। अथाघटाश्रयेण क्रिया प्रारभ्येत, तद्वक्तव्यं योऽसावघटः स किं भवितुमर्हति पट उत नैव किंचित्। यदि पट उत्पद्यमानः स कथं उत्पन्नः (सन्) घटो भविष्यतीति। अथ नैव किंचित्, कथं तदाश्रया क्रिया प्रवर्त्तते, कथं वा स उत्पन्नः सन् घटो भवेदिति सर्वथा भावितत्वकल्पनाऽप्ययुक्ता। तस्मादुत्पद्यमानमप्युत्पादो नोत्पादयतीति सिद्धम् ॥

मञ्जुव्याख्या ॥

ननु उत्पद्यमानमेव यदि न स्यात् तर्हि उत्पद्यते इति कथम्। घटः उत्पद्यते इति प्रयोगस्तु सर्व्वजनानुभवसिद्धतया न खण्डयितुं शक्यते। नहि युक्तिबलात् वस्त्वन्यथा भवति, अपितु वस्तुगतिमनुरुध्यैव युक्तिरुद्भावनीया। तथा च उत्पत्तिर्नाम काचित् क्रिया अस्तीति सर्वजनानुभवसिद्धतया न सा अनङ्गीकर्त्तुं शक्यते। एवञ्च क्रिया सर्वदैव किञ्चिद्द्रव्याश्रितेति नियमात् उत्पत्तिक्रियाया आश्रयत्वेन घटादीनामुत्पद्यमानतावश्यमभ्युपेतव्या। तथाच घटोत्पत्तिं प्रतीत्य घटस्य समुत्पादः निर्बाध एव। अत्र का भवतां निर्युक्तिकपद्धतिरिति चेदत्रोच्यते, उत्पत्तिक्रियायाः आश्रयत्वेनाभिमतं घटादिकं तादृशक्रियायाः प्राक् विद्यमानमविद्यमानम्वा? यदि च तत्क्रियापूर्व्ववर्त्तितया घटादयोऽङ्गीक्रियन्ते तर्हि उत्पत्तिक्रियायाः किमिह फलं प्रसूयते। नहि विद्यमानस्य उत्पत्तिक्रियया किमपि प्रयोजनमस्ति लोके। नहि भवति विद्यमानः घटः समुत्पद्यते इति। अथाविद्यमानमेव घटादिकमिति चेत्, तर्हि निराधारतया सा क्रिया नैव स्यातुं शक्नुयात्। न ह्यसन्तं वन्ध्यातनयमाश्रित्य कापि क्रिया स्यातं शक्नोति। तस्मात् उत्पत्तिर्नाम क्रिया सर्वथा निरर्थकैव इति कथं भवतः प्रतीत्यसमुत्पादसिद्धिरित्याशयेनाह यदीति। अत्रायमाशयः। उत्पत्तिक्रियाश्रयात् प्राक् तदाश्रयेणाभिमतः घटः यदि नाम विद्यमान एव स्वीक्रियते, तदैव उत्पत्तिर्नाम क्रिया तं घटमाश्रयितुं शक्नोति। एवञ्चेत् भवदभिमतस्तादृशो घटः क्रियायाः प्राक् उत्पन्नः अनुत्पन्नो वा इति वक्तव्यम्। उत्पन्नश्चेत् पुनर्नोत्पादस्य किमपि प्रयोजनं तत्र अस्तीति उत्पत्तिक्रिया तेन घटेन न कथमपि सम्बध्यते। अनुत्पन्नश्चेत् उत्पत्तिक्रियाशून्यतया तस्य निष्क्रियत्वमेवेति कथं निष्क्रिये वस्तुनि उत्पत्तिक्रिया स्यातुं शक्नुयात्, निष्क्रियेण क्रियाया विरोधात्। तथाच उत्पादनात् पूर्वं सत्त्वे असत्त्वे वा कथमपि उत्पत्तिक्रियाधारता न सफलेति नोत्पद्यमानमेव सिध्यति॥

ভাবার্থ—বিরুদ্ধবাদী এই স্থলে বলিতে পারেন যে উৎপত্তিনামক ক্রিয়া আছে ইহা সকলেরই অনুভবসিদ্ধ। ঘট উৎপন্ন হইতেছে এইরূপ ব্যবহার সর্ব্বত্রই হইয়া থাকে, সুতরাং লোকসিদ্ধ অনুভব অনুসরণ করিয়া ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে যে উৎপত্তিক্রিয়া কোন বস্তুকে আশ্রয় করিয়া থাকে। এইরূপ উৎপত্তিক্রিয়ার আশ্রয়ীভূত বস্তু উৎপত্তিক্রিয়াকে পাইয়া উৎপন্ন হয় ইহা অবশ্যই বলা চলে। সুতরাং প্রতীত্যসমুৎপাদ অসিদ্ধ নহে। ইহার উত্তরে বলা হইতেছে যে উৎপত্তিক্রিয়ার সহিত সম্বন্ধ হইবার পূর্ব্বে উৎপদ্যমানরূপে অভিমত বস্তুটী বিদ্যমান আছে কিনা ইহাই প্রশ্ন। যদি বিদ্যমান আছে বলিয়া স্বীকার করা যায় তাহা হইলে উহার সহিত উৎপত্তি ক্রিয়ার সম্বন্ধ কল্পনা করা নিরর্থক হইয়া যায়, কারণ উৎপত্তিক্রিয়ার ফল উৎপদ্যমান বা বিদ্যমান অবস্থায় থাকা। পূর্ব্বেই বিদ্যমান থাকিলে ঐরূপ ফললাভের জন্য উৎপত্তিক্রিয়া স্বীকার করিবার কোন আবশ্যকতাই নাই। আর যদি বস্তুকে অবিদ্যমান বলিয়া ধরা যায় তাহা হইলে উহা উৎপত্তিক্রিয়ার আশ্রয় হইতে পারে না, কারণ অবিদ্যমান বস্তু কখনও কোন ক্রিয়ার আশ্রয় হইতে পারে না। অতএব বস্তুটী বিদ্যমান থাকুক বা না থাকুক কোন ক্রমেই উহার সহিত উৎপত্তিক্রিয়ার সার্থক সম্বন্ধ কল্পিত হইতে পারে না। অতএব বিরুদ্ধবাদীর অভিপ্রায় সিদ্ধ হইবার কোন সম্ভাবনাই নাই ॥১৭॥

English Translation :—The opponent may argue here that the act of origination is known to all. All use the word like this—'the jar is being born.' So conforming to secular use it must be admitted that the act of origination resorts to an object. It may be stated that the object is produced by depending on the act of origination. So Pratityasamntpada is not illogical.

On such an assumption the question is : whether the object which is going to be producted (utpadya mana) exists before it has got its relationship with the act of origination. If it is regarded as existing, then the conception of relationship with the act of origination becomes useless, for the effect of suct act of origination is to remain in an existing state. If it exists beforehand, then there is no necessity of imagining the act of origination for that (effect). If on the other hand an object is regarded as non-existing (avidya-

mana) then it cannot be the resort (Asraya) of the act of origination, for a non-existing object can never be the Asraya of any act (Kriya). So under any circumstances (whether the object is existing or non-existing) it cannot have any relationship with the act of origination. Therefore there is hardly any possibility for the opponent to prove his proposition. ‖ 17 ‖

अपि चैवं न युज्यमानायामप्युत्पद्यमानस्योत्पत्तौ भवतो (मत) मभ्युपेत्योच्यते—

उत्पद्यमानमुत्पादो यदि चोत्पादयत्ययम्।
उत्पादयेत्तमुत्पादमुत्पादः कतमः पुनः॥१८॥

यद्यप्युत्पद्यमानं पदार्थमुत्पाद उत्पादयेन्भवन्मतेन, इदं तु वक्तव्यं, तमिदानीमुत्पादो कतमोऽपर उत्पादमुत्पादयिष्यतीति। अथ स्यात्, उत्पादस्यापर उत्पाद उत्पादकः परिकल्प्येत। तदानवस्थादोषप्रसङ्ग इत्याह—

मञ्जुव्याख्या।

साम्प्रतं पूर्वसूचितामनवस्थां विशदीकुर्व्वन्नाह उत्पद्यमानमिति। तथाहि उत्पादः स्वयमुत्पद्यमान एव परमुत्पादयेत् इति यदि सिद्धान्तः स्यात्तदा महान् दोषः प्रसज्येत, यतः उत्पद्यमानावस्थस्य उत्पादस्य उत्पादकतया अपरः कश्चिदुत्पादः कल्पनीय एव स्यात्। सोऽपि यदि उत्पद्यमानावस्थ एव उत्पादमुत्पादयेत् तदा तस्यापि पुनः उत्पादकान्तरं कल्पनीयम्। एवञ्च कुत्रापि उत्पादकस्य पर्य्यवसानासम्भवात् तादृशकार्य्यकारणभाव एव वस्तुगत्या कल्पयितुं न शक्यते, कार्य्यकारणभावस्य निश्चयासम्भवात् ॥१८॥

ভাবার্থ—উৎপাদ বস্তুকে উৎপন্ন করে ইহা বলিলেই প্রশ্ন হইবে যে বস্তুর জনকীভূত ঐ উৎপাদ নিজে উৎপন্ন হয় কিনা। উৎপন্ন হইয়া যে অপরকে উৎপাদিত করে এইরূপ স্বীকার করিলে অনবস্থা দোষের প্রসক্তি হইয়া পরে কারণ বস্তুর জনকীভূত উৎপাদ অপরের দ্বারা উৎপন্ন হয় ইহা স্বীকার করিতে হইবে এবং উৎপাদের জনকীভূত অপর উৎপাদ পদার্থটীও অবশ্যই আরেকটী উৎপাদের ফল ইহাও বলিতে হইবে এবং সেই উৎপাদকেও অপর উৎপাদ হইতে উৎপন্ন বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। ঐ রীতিতে যতই অগ্রসর হওয়া যাইবে উৎপাদের শেষসীমা কখনই নিরূপিত হইবে না। সুতরাং ইহা অনিশ্চিতই থাকিয়া যাইবে। বাস্তবিক কার্য্যকারণভাব নির্দ্ধারণ করিতে হইলে এইরূপ অনিশ্চিত অবস্থার নিরূপণ করা সম্ভব নহে। সুতরাং উৎপাদ নিজে উৎপদ্যমান হইয়া পরকে উৎপন্ন করে ইহা বলা সম্ভব নহে ॥১৮॥

English Translation :—If you say that origination (utpada) produces an object, then the question may be asked as to whether utpada itself is produced (utpanna) or not. If the answer is not in the negative then arises the defect called infinite regress, for the last limit will ever remain undetermined. So it is not logical to state that utpada (himself being utpanna) produces other objects.

अन्य उत्पादयत्येनं यद्युत्पादोऽनवस्थितिः ।

एतच्चोक्तम् । अथ नास्यापर उत्पाद इष्यते । नन्वेवं सति विनोत्पादेनोत्पाद उत्पद्यत इत्येवं प्राप्नोति । ततश्चोत्पादोत्पाद्यानामपि पदार्थानां विनैवोत्पादेनोत्पत्तिरस्तु भावत्वादुत्पादवदिति प्रतिपादयन्नाह—

अथानुत्पाद उत्पन्नः सर्वमुत्पद्यते तथा ॥इति॥१९॥

अपि चोत्पाद आत्मानं परांश्चोत्पादयतीत्यत्र पक्षे दूषणमेव न वक्तव्यमस्माभिः । यस्मादत्र पक्षे दूषणम् ।

মঞ্জু ব্যাখ্যা ॥

পূর্ব্বোক্তস্যৈব কথনস্য পর্য্যবসিতার্থং কথয়তি অন্য উত্পাদয়েদিতি। উত্পাদঃ স্বয়মেব স্বাত্মানং পরঞ্চ উত্পাদয়িতুং ন শক্নোতীতি প্রাগেব প্রতিপাদিতম্। তস্মাৎ অন্য এব উত্পাদঃ উত্পদ্যমানমুত্পাদমুত্পাদয়তীতি স্বীকরণীয়ম্। তথা চ তস্যাপি অন্যঃ তস্যাপি অন্য ইত্যনয়া রীত্যা কুত্রাপি উত্পাদনধারায়াঃ বিরামাসম্ভবাৎ অনবস্থা এব প্রসজ্যেত ইতি তাত্পর্য্যম্। অথ স্বয়মনুত্পন্ন এব উত্পাদঃ পরমুত্পাদয়তীতি চেৎ, তন্ন, স্বয়মনুত্পন্নস্য সুতরামেব সত্তারহিততয়া বন্ধ্যাপুত্রাদিবৎ নিরস্তসমস্তসামর্থ্যস্য অপরোত্পাদনসামর্থ্যাভাবাৎ। তথাচ উত্পাদঃ ন স্বয়মুত্পদ্যতে, নবা পরেণোত্পন্নঃ সন্ কিঞ্চিৎ জনয়িতুং শক্নোতি, স্বয়মনুত্পন্নোঽপি বা ন কিমপি জনয়েৎ। ন চ অন্যঃ কশ্চিৎ প্রকারঃ সম্ভবতি। তস্মাৎ যথা উত্পত্তিক্রিয়া নাস্তি তথা উত্পাদোঽপি নাস্তীতি সিদ্ধম্ ॥১৮॥

ভাবার্থ—পূর্ব্বোক্ত অনবস্থিতির কথা এস্থলে বিশেষভাবে আলোচিত হইতেছে। উৎপাদ স্বয়ং উৎপন্ন হইয়া অপরকে উৎপাদন করায় এইরূপ বলিলে উৎপাদের উৎপাদক স্বীকার করিতে হয়। প্রথম উৎপাদের উৎপাদক যেই দ্বিতীয় উৎপাদ সেও নিজে উৎপন্ন হইয়া উৎপাদকে জন্মায় ইহা বলিলে তাহার ও পুনরায় উৎপাদক স্বীকার করা আবশ্যক হইয়া পরে। পরবর্ত্তী প্রত্যেক উৎপাদ এইরূপ অপর উৎপাদকের দ্বারা উৎপন্ন এই কল্পনা অবশ্যই গ্রহণ করিতে হইবে এবং এই রীতিতে উৎপাদকের শেষ সীমা নির্দ্ধারিত না হওয়ায় অনবস্থা দোষ হইয়া পরে ; আর যদি উৎপাদ স্বয়মনুৎপন্ন অবস্থায় পরকে উৎপাদন করে ইহা স্বীকার করা যায় তাহা হইলে অনবস্থা দোষ নিবারিত হয় বটে কিন্তু অপর একটী দোষ ঘটিয়া থাকে। তাহা এই যে স্বয়মনুৎপন্ন অবস্থায় অপরকে যে উৎপাদন করে ইহা ইহা স্বীকার করা অসম্ভব, কারণ অনুৎপন্ন অবস্থায় তাহাকে অবিদ্যমান বলিতেই হইবে। স্বয়ং অবিদ্যমান বস্তু বন্ধ্যা পুত্রাদির মত কাহারও জনক হইতে পারে না। সুতরাং এইরূপ কল্পনাও সম্ভব নহে ॥১৯॥

English Translation :—The fallacy named infinite regress is being discussed here in details. Utpada, itself

produced if in order to avoid this position it is argued that Utpada produces others, in a condition in which it itself is not produced (anutpanna) then another defect arises. An object when it is not produced is non-existing and a non-existent object like the son of a barren woman cannot be imagined as producer of other objects. ॥19॥

सतश्च तावदुत्पत्तिरसतश्च न युज्यते।
न सतश्चासतश्चेति पूर्वमेवोपपादितम् ॥२०॥

नैवासतो नैव सतः प्रत्ययोऽर्थस्य युज्यते। इति।
न सन्नासन्न सदसन् धर्मो निर्वर्त्तते यदा॥

इत्यादिनोत्पादो निषिद्ध एव पूर्वम्। ततश्चैवमुत्पादे निषिद्धे उत्पद्यमानमुत्पाद उत्पादयति स्वपरात्मानौ वोत्पादयतीत्यस्या कल्पनायाः नास्त्येवावतार इति कुत एतत् प्रसेत्स्यति उत्पाद उत्पद्यते उत्पद्यमानमुत्पद्यते स्वपरात्मानौ चोत्पादयतीति॥

मञ्जुव्याख्या॥

उत्पादः स्वात्मानं परं वा उत्पादयतीति विचारणा तदेव सम्भवेद्यदि वस्तूनामुत्पादः सिद्धो भवेत्। वस्तुगत्या तु अस्माकं मते न कथमपि वस्तूनामुत्पादः सिध्यति। यतः यदि वस्तु सदेव स्यात्, तदा तस्य सर्व्वदैव सत्स्वरूपतया उत्पादात् प्रागपि सत्त्वं स्वीकर्त्तव्यम्। एवञ्च किं तस्योत्पादेन। नहि सतो घटस्य पुनरुत्पादप्रयोजनमस्ति लोके। असत्स्वभावञ्चेद्वस्तु तदापि तस्य उत्पादः न सम्भवत्येव। नहि कदाचिदपि वन्ध्यातनयादीनां उत्पादः प्रसिध्यति। तस्मात्

বস্তু সৎ অসদ্বাস্যাৎ নহি কথমপি তস্য উৎপাদঃ সম্ভবতীতি উৎপাদাসিদ্ধতয়া উৎপাদবিচারণয়া কিং প্রয়োজনং, সদসতোরূর্দ্ধমতিরিক্তঞ্চ বস্তুতত্ত্বং নহি কিঞ্চিদস্তি লোকে। দ্বিধৈব চ পুনরুৎপাদাসম্ভবেন বস্তূৎপত্তিঃ কথমপি ন সিধ্যতি। তথাচোক্তং প্রথমে 'নৈবাসতঃ' ইতি (কারিকা ১।৬), ইত্যাদ্যযবানাহ সতশ্চেতি। বস্তু যদি সৎস্বভাবমেব স্যাৎ তর্হি সর্ব্বদৈব তেন সতা ভবিতব্যম্, স্বভাবস্য যাবদ্ব্যাবস্থায়িত্বাৎ। যদি পুনঃ অসৎস্বভাবমেব স্যাৎ তদা তু চিরমেব তদসত্তিষ্ঠতি। নহি সৎ কদাচিদপি অসদ্ভবতি, অসদ্বা কদাচিদপি সদ্ভবতীতি সিদ্ধান্তঃ। সাংখ্যাচার্য্যৈরপি মন্যতে 'নাসদুৎপদ্যতে ন চ সদ্বিনশ্যতীতি।' তথাচ সৎ চেৎ বস্তু, তর্হি উৎপাদাৎ প্রাগপি তস্য সত্ত্বং স্থিতমেব ইতি কিং পুনরুৎপাদেন প্রয়োজনম্। নহি সত্ত্বব্যবস্থাপনমন্তরেণ উৎপাদস্য কিঞ্চিদস্তি প্রয়োজনং লোকে। তস্মাৎ তাদৃশং সত্ত্বং যদি বিনৈব উৎপাদঃ প্রসিদ্ধং স্যাৎ তদা কিং নাম উৎপাদেন কুর্য্যাৎ। অসৎপক্ষেঽপি বন্ধ্যাপুত্রগগনারবিন্দাদিদৃষ্টান্তবশাৎ সিদ্ধমেব অসতামনুৎপাদঃ। তস্মাত্তত্রাপি উৎপাদকল্পনা নৈব যুজ্যতে। নহি সদসদাত্মকং বা কিঞ্চিদ্বস্তু সম্ভবতি। তস্মাৎ উৎপাদস্যৈব অলীকতয়া তদ্বিচারণয়া ন কিমপি প্রয়োজনং পশ্যামঃ ইতি স্থিতম্ ॥২০॥

ভাবার্থ—বস্তুর উৎপত্তি প্রকৃতপক্ষে সিদ্ধ হয় না ইহাই প্রতিপাদন করিবার জন্য এই কারিকার অবতারণা করা হইয়াছে। প্রথম অধ্যায়ে ষষ্ঠ কারিকায় এই বিষয় বিবৃত করা হইয়াছে। এখানে প্রসঙ্গতঃ তাহারই উল্লেখ করা হইতেছে। বস্তু দুইভাগে বিভক্ত হইতে পারে, সৎ এবং অসৎ। যদি বস্তুকে সৎ বলিয়াই স্বীকার করা হয়, তাহা হইলে উৎপত্তির পূর্ব্বেও যে অবশ্যই সৎ তাহা মানিতে হইবে। কারণ যাহা সৎ তাহা চিরদিনই সৎ থাকে, কখনই অসৎ হইতে পারে না। সুতরাং উৎপত্তির পূর্ব্বে বস্তু যদি সৎ হয় তাহা হইলে তাহার উৎপত্তি কল্পনা করা বৃথা, কারণ সৎস্বরূপে বিদ্যমান ঘটাদির পুনরায় উৎপত্তি কখনও দেখা যায় না। অতএব বস্তু সৎ হইলে তাহার উৎপত্তি হয় না ইহাই যুক্তিসিদ্ধ। বস্তুকে অসৎ বলিয়া স্বীকার করিলে তাহার উৎপত্তি কোন প্রকারেই হইতে পারে না কারণ যাহা অসৎ তাহা চিরকালই অসৎ থাকিবে,

কথনও তাহা সৎ হইতে পারে না। বন্ধ্যাপুত্রাদি ইহার দৃষ্টান্তস্থল। সুতরাং অসৎস্বভাব হইলে তাহারও উৎপত্তি হইতে পারে না। অতএব বস্তুর উৎপত্তি প্রকৃতপক্ষে প্রমাণিত হয় না ॥২০॥

English Translation :—This verse is inserted here specifically to stress that origin of objects in reality does not exist. This has been elaborated in the sixth verse of the first chapter. A passing reference is made here. Objects are classed under two heads—existing (Sat) and non-existing (Asat). If one is to regard object as Sat, then it must be such (Sat) even before its origin, for an existing object always remains as such and can never be Asat (non-existing). So if an object is Sat before its existence, then it is futile to conceive its origin, for re-origin of existing objects like pot etc. is never noticed. Thus it is reasonable that an ever-existing (Sat) object has no origin (Utpatti).

If we regard the object as non-existing (Asat) its origin cannot take place in any way, for as per our previous argument a non-existing object will remain non-existing for all time to come and cannot be Sat. The son of a sonless woman is its example. So the origin of an object of non-existing nature cannot take place. So origin of objects in reality cannot be proved. ॥20॥

किं चान्यत्। इहायमुत्पादः परिकल्प्यमानो निरुध्यमानस्यानित्यतानुगतस्य वर्त्तमानस्य वा भावस्य परिकल्प्यते, अनिरुध्यमानस्य वा अतीतानागतस्यानित्यताविरहितस्य। उभयथा च नोपपद्यते इत्याह—

निरुध्यमानस्योत्पत्तिर्न भावस्योपपद्यते।
यश्चानिरुध्यमानस्तु स भावो नोपपद्यते ॥२१॥

तत्र निरुध्यमानस्य वर्त्तमानस्य विद्यमानत्वादुत्पादो नोपपद्यते। अनिरुध्यमानस्यापि विनाशविरहितस्यातीतानागतस्य भावलक्षण-

विलक्षणस्य खपुष्पस्येव नास्त्युत्पाद इति। एवं भावानामुत्पादा-भावं प्रतिपाद्यातः परं स्थितिर्विचार्य्यते।

अत्राह, विद्यत एव भावानामुत्पादस्तद्भावभाविधर्मसद्भावात्। नानुत्पन्नस्य स्थितिः संभवतीत्युत्पादभावेन स्थितेर्भावात्। स्थिति-रुत्पादाभावभाविनो भवति। तस्मादुत्पादोऽप्यस्ति तद्भावभाविधर्म-सद्भावात्। इह यन्नास्ति न तद्भावभाविधर्मसद्भावस्तद्यथा गगन-कुसुमसौरभ्यस्येति, उच्यते। स्यादुत्पादो यदि तद्भावभाविनी स्थितिरेव स्यात्। न त्वस्ति। तदेवं—

मञ्जुव्याख्या।

अन्यथापि उत्पादं खण्डयितुमारभते। सर्व्वं खलु धर्म्माः वर्त्त-मानातीतानागतरूपत्रयध्वप्रविष्टा इति वादिनामाशयः। तत्रायं प्रश्नः, उत्पादः पुनः कस्य परिकल्प्येत? किं वर्त्तमानाध्वप्रविष्टस्य भावस्य? अथवा अतीतानागताध्वप्रविष्टस्य? तत्र वर्त्तमानस्य अति-सूक्ष्मक्षणस्वरूपतया सर्वदैव निरुध्यमानत्वात् तदनुगतस्य भावस्यापि सुतरामनित्यत्वं सिध्यति। वर्त्तमानञ्च सर्व्वदैव साम्प्रतमिदानी-मित्यादिप्रतीतिसिद्धतया विद्यमानमेव प्रतीयते। एवञ्च वर्त्तमानाध्व-प्रविष्टभावोऽपि सुतरामेव विद्यमान इति सिध्यति। एवञ्च सति विद्यमानस्य भावस्य पुनरुत्पत्तौ प्रयोजनाभावतया उत्पादो न सिध्यत्येव। तस्मात् न वर्त्तमानस्य भावस्य उत्पादः कल्पयितुं शक्यते। अतीतमनागतञ्च नित्यमेव, तथाहि उत्पादविनाशशालित्वमेव अनित्यत्वप्रयोजकम्। अतीतस्य विनाशाभावात् अनागतस्य च उत्पादाभावेन न तयोः अनित्यताप्रसक्तिरिति नित्यत्वमेव तयोरायातम्। भवन्मते भावाश्च पुनः उत्पादस्थितिविनाशलक्षणान्विता इति अनित्यत्वं तेषां स्फुटमेव। एवं स्थिते अतीतानागताध्वप्रवेशे भावानामपि अतीतानागतस्वरूपानातिरिक्तत्वे न नितरत्वमेवेति न उत्पादो युज्यते।

उत्पादविनाशरहितोऽपि यदि कश्चिद्धर्मः स्वीक्रियते, तदा सोऽनित्यभावविलक्षण एवेति स्वीकरणीयम्। तथा च सति भावानामनित्यत्वात् तद्विलक्षणानां भावत्वमेव व्याहन्येतेति तेषां भावविलक्षणत्वमेवायाति। तथाच अतीतानागताध्वप्रविष्टा नित्यलक्षणाः असन्तः भावविलक्षणत्वात्, खपुष्पवदित्यनुमानेन अतीतानागताध्वप्रविष्टानां नित्यविलक्षणानां वन्ध्यातनयादिसदृशालीकस्वरूपतया तेषामुत्पादस्तु पुनरसम्भव एव। तस्मात् न वर्त्तमानस्य, न वा अतीतस्य अनागतस्य वा उत्पादः सिध्यतीति उत्पादकल्पनं कथमपि न युज्यते इत्याशयेनाह निरुध्यमानस्येति। अतिसूक्ष्मस्वरूपतया अनवरतमविरलक्रमेण जायमानानां सुतरामेव प्रतिक्षणविनाशिनां वर्त्तमानत्वेनाभिमतानां क्षणानां सर्वदैव निरोधोन्मुखतया निरुध्यमानत्वमेव। वर्त्तमानकालीनशानच्प्रत्ययेन व्युत्पादितस्य निरुध्यमानपदस्य सुतरामेव तात्कालिकोपलब्धिविषयसत्स्वरूपत्वं सिध्यति।

एवञ्चेत् वर्त्तमानस्य विद्यमानस्वरूपत्वे प्रतिपादिते सति तदाक्रान्तभावस्यापि सुतरां सत्स्वरूपत्वं स्फुटं प्रतिपन्नदितं स्यात्। तथाच सति वर्त्तमानभावस्य सत्स्वरूपेणावस्थिततया सत्स्वरूपतोपपादकेननोत्पादेन नहि किमपि प्रयोजनं पश्यामः। विनैव उत्पादं सत्त्वे सिद्धे सत्वसाधकार्थं वृथैव तत् परिकल्पनम्। यदि च अतीतस्य भावस्य उत्पाद इति मन्यते, तदपि नैवं युज्यते। नहि भावः अतीत इति सिद्धं भवेत्। कुत इति चेत्, दत्तावधानं श्रूयताम्। उत्पादस्थितिविनाशशीला खलु भावा इति भवतां मतम्। अतीतस्य च विनाशाभावेन न तत्र भावलक्षणसमन्वय इति अतीतस्य न भावलक्षणत्वमेव सिध्यति। एवमनागतस्यापि उत्पादरहिततया भावविलक्षणत्वमेव। भावविलक्षणत्वाच्च अतीतानागतयोः अलीकत्वमिति न तत्रापि उत्पादो युज्यते। सुतरां न वर्त्तमानस्य नाप्यतीतानागतयोर्वा उत्पादः सिध्यति।

ভাবার্থ—অন্যপ্রকার উৎপাদের খণ্ডন করা হইতেছে। বাদীর মতে পদার্থ দুই প্রকার, নিত্য ও অনিত্য। নিত্য পদার্থের উৎপত্তি হয় না ইহা বাদী

নিজেও স্বীকার করেন। অনিত্য পদার্থের উৎপত্তি বিচার্য্য। অনিত্যপদার্থ বর্ত্তমান, অতীত এবং অনাগত এই কালত্রয়ের দ্বারা পরিছিন্ন হইয়া থাকে। বর্ত্তমানকালীন বস্তু বিদ্যমান রহিয়াছে ইহা অবশ্যই স্বীকার করিতে হইবে। সুতরাং বিদ্যমান বস্তুর পুনরায় উৎপত্তি স্বীকারের কোন আবশ্যকতাই-নাই। অতএব বর্ত্তমান বস্তুর উৎপত্তি হইতে পারে না ইহাই বুঝা গেল। অতীত এবং অনাগত বস্তুকে নিত্য বা অনিত্য বলিবে ইহাই প্রশ্ন, কারণ, যাহার উৎপত্তি বিনাশ আছে তাহাই অনিত্য। অতীতের বিনাশ নাই এবং অনাগতেরও উৎপত্তি নাই। অতএব অনাগত এবং অতীতকে নিত্য বলিয়া মানিতে হয় এবং এইরূপ হইলে তাহার উৎপত্তিকল্পনা অসঙ্গত হইয়া পরে, কারণ নিত্য পদার্থের উৎপত্তি হইতে পারে না। উৎপত্তি বিনাশ শূন্য অথচ নিত্য নহে এইরূপ কোনবস্তু স্বীকার করিলে তাহা আকাশ কুসুমাদির মত অলীক হইয়া পরিবে কারণ অনিত্য ভাবপদার্থ উৎপাদ বিনাশযুক্ত। নিত্য ভাবপদার্থ উৎপাদবিনাশ শূন্য, অতএব যাহা উৎপাদ বিনাশ শূন্য অথচ নিত্য নহে তাহা কখনও ভাবপদার্থ হইতে পারে না। অতএব বাধ্য হইয়াই ঐরূপ পদার্থকে অলীক বলিয়া কল্পনা করিতে হইবে, সেই ক্ষেত্রেও উৎপাদ কল্পনা অসঙ্গত হইয়া পরে, কারণ অলীকের কখনও উৎপত্তি হয় না ॥২১॥

English Translation—Utpada (origin) is being refuted in a different way. Substances are of two kinds eternal (Nitya) and non-eternal (nitya). One must admit that an eternal object (Nityapadartha) does not originate (utpatti-hina). The question lies with the origination of non-eternal objects. Then non-eternal objects are either past or present or future. About the objects lying present before us (vartamana kaliana vastu) there is no utility of recognising its fresh origin. The question now remains with objects past and future (Atita and Anagata), whether they are to be regarded as Nitya and Anitya.

An object which has origin and destruction is called Anitya. The past object has no destruction (vinasa) and the future (Anagata) no origination (utpatti). So the past and the present will have to be regarded as Nitya and as such the question of origination becomes unreasonable in as much as permanent (Nitya) objects have no origina-

tion. An object which is devoid of origin and destruction, and yet not nitya cannot fundamentally exist like the horns of hare (Sasasrnga) for a non-eternal existent object (Anitya bhabhapadartha) has both origin and destruction. Eternal objects are without origin and destruction, therefore any thing which is not Nitya, yet devoid of origin and destruction, cannot be regarded as existent (bhavapadartha) object. That object therefore will have to be regarded as unreal (alika). Even in that case the question of origin becomes illogical, for an unreal object cannot have any origination. ॥ 21 ॥

न स्थितभावस्तिष्ठत्यस्थितभावो न तिष्ठति ।
न तिष्ठति तिष्ठमानः कोऽनुत्पन्नश्च तिष्ठति ॥२२॥

तत्र स्थितं न तिष्ठति तत्र स्थितिक्रियानिरोधात् । अस्थितभावोऽपि न तिष्ठति स्थितिरहितत्वात् । तिष्ठमानमपि न तिष्ठति स्थितिद्वयप्रसङ्गात् । स्थितास्थितव्यतिरिक्तसंतिष्ठमानाभावाच्च । अपि च 'कोऽनुत्पन्नश्च तिष्ठति,' इत्योत्पादप्रतिषेधात्कोऽसावनुत्पन्नः पदार्थो यस्तिष्ठेदिति सर्वथा नास्ति स्थितिः ।

मञ्जुव्याख्या ।

ननु अस्तीति प्रतीतिसिद्धस्य धर्मस्य अपलापासम्भवतया अवश्यमेव घटोऽस्ति पटोऽस्तीत्याद्यनुभवसिद्धानां तत्तत्कालीनावस्थितिः घटपटादीनां स्वीकर्त्तव्या । स्थितिर्नाम तिष्ठतीतिप्रतीतिसाक्षिकः अवस्थाविशेषः, विनाशोन्मुखता इति यावत् । तादृशी स्थितिर्न ह्यनुत्पन्नानां क्वचिदपि सम्भवति, उत्पादस्थित्योरन्वयव्यतिरेकनियमसिद्धत्वात् । यत्र च उत्पादो नास्ति तत्र ईदृशी स्थितिरपि नास्ति । यत्र च पुनरुत्पादोऽस्ति तत्र ईदृशी स्थितिरपि विद्यते खलु । तस्मात् उत्पादाभावप्रयुक्ताभावप्रतियोगित्वं उत्पादसमनियतसत्ताकत्वञ्च स्थितौ विद्यते इति स्थितिसद्भावप्रतीत्या

सुतरां उत्पादः अस्तीति सुदृढ़ं भवेत्। एवञ्च स्थितिसद्भावे तस्या उत्पादकर्त्तव्यतया वृथैव भवतामुत्पादखण्डनप्रयास इति चेत्। उच्यते, नैतत् समीचीनं भवद्भिरभिहितम्। स्थितिसद्भावेन उत्पादसत्तां प्रतिपादयितुकामो भवान् पृष्टः खलु व्याचष्टां, भवदभिमतस्थितिराश्रयः तावत् किम् वस्तु। किं स्थिते वस्तुनि स्थितिर्वर्त्तते, अस्थिते वा? आद्ये पक्षे स्थितियोगात् प्रागेव वस्तु स्थितमिति सिद्धान्तस्य कर्त्तव्यतया तत्र पुनःस्थितिकल्पनं निरर्थकमेव स्यात्। स्थितिरहितं च वस्तु अस्थितमिति कृत्वा नहि अस्थिते वस्तुनि क्वचिदपि स्थितियोगः सम्भवति। अन्यच्च, किं तिष्ठमाने वस्तुनि स्थितियोगः? किं वा अस्थिते? अर्थात् अतीताध्वनि प्रविष्टे स्थितियोगः उक्तः, स्थास्यमाने वस्तुनि वा स्थितियोगः? तत्र अतीते वस्तुनि साम्प्रतं स्थितियोगः न सम्भवति, अतीतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। न वा अनागते वस्तुनि स्थितियोगः, तथैव विरोधात्। अतीतानागतं विहाय च तिष्ठमानस्य वस्तुनः कल्पनायाः असम्भवात् तिष्ठमाने वस्तुनि स्थितियोगः इत्यपि नैव युज्यते। तस्मात् स्थितिरेव न परिकल्पयितुं शक्यते इति स्थितिखण्डनाभिप्रायेणाह नेति। स्थितः भावः यस्य स स्थितभावः, स्थितियुक्त इत्यर्थः। तथाच स्थितियुक्तस्य वस्तुनः अतीततया तत्र तिष्ठतीति प्रयोगो नैव उपपद्यते, नवा स्थितिरहिते वस्तुनि तिष्ठतीति प्रयोगः सम्भवति, स्थितिशून्यत्वात्। तिष्ठमानं वस्तु तिष्ठतीति प्रयोगः वृथैव स्यात् तिष्ठमानइति प्रत्ययनैव वर्तमानकालघटिततया तदर्थप्रतिपादनात्। तथाच तिष्ठतीति प्रयोगमन्तरेण स्थितेः प्रमाणान्तरं नास्तीति तिष्ठतिप्रयोगासम्भवे स्थितिरेव न प्रतिपादिता भवेत्। इदमत्र तात्पर्य्यम्, उत्पन्नस्य वर्तमानागतातीतरूपत्रध्वप्रविष्ठत्वमेव भवतामभिमतम्। तत्र नातीतस्य तिष्ठतीति प्रयोगः सम्भवति, नवा अनागतस्य, नवा वर्तमानस्येति। तिष्ठमान इत्यनेनैव वर्तमानकालबोधनात् पुनर्वर्त्तमानघटितपदस्य प्रयोगानर्हत्वात्। नच अनुत्पन्नं वस्तु तिष्ठतीति भवद्भिरपि अङ्गीक्रियते। तस्मान्न उत्पन्नस्य ना वानुत्पन्नस्य स्थितिः सम्भवतीति॥ २२॥

ভাবার্থ—বর্ত্তমানে স্থিতি সম্বন্ধে আলোচনা হইতেছে। পদার্থের লক্ষণ কি ইহার উত্তরে স্থিতির উল্লেখ আছে। স্থিতি শব্দের অর্থ উৎপন্ন বস্তুর বিনাশোন্মুখ অবস্থা। বৌদ্ধশাস্ত্রে ইহাকে জরা নামে অভিহিত করা হইয়াছে। যাহার উৎপত্তি নাই তাহার স্থিতিও সম্ভব নহে। সুতরাং স্থিতির দ্বারাই বস্তুর উৎপত্তি সিদ্ধি হইয়া থাকে ইহাই পূর্ব্বপক্ষ বাদীর অভিপ্রায়। এইরূপ স্থিতি-খণ্ডনের অভিপ্রায়ে এই কারিকায় বলা হইয়াছে যে 'তিষ্ঠতি' অর্থাৎ অবস্থান করিতেছে ইহাই স্থিতির প্রতিপাদক পদ। এখন দেখিতে হইবে যে তিষ্ঠতি এই প্রয়োগ হইতে পারে কিনা। বিচার করিলে দেখা যাইবে কোন বস্তুর সম্বন্ধে তিষ্ঠতি এইরূপ প্রয়োগ সম্ভব নহে কারণ সমস্ত বস্তুকেই অতীত অনাগত এবং বর্ত্তমানরূপে উল্লেখ করা হইয়াছে। যাহা অতীত তাহাকে লক্ষ্য করিয়া তিষ্ঠতি এইরূপ প্রয়োগ সম্ভব নহে কারণ তিষ্ঠতি এই পদটি বর্ত্তমানকাল ঘটিত হওয়ায় অতীতবস্তুর সহিত বর্ত্তমানের বিরোধ বশতঃই অতীতকে লক্ষ্য করিয়া তিষ্ঠতি প্রয়োগ হইতে পারে না। অনাগত বস্তুকে লক্ষ্য করিয়াও তিষ্ঠতি প্রয়োগ হওয়া সম্ভব নহে কারণ অনাগত কাল ভবিষ্যৎ হওয়ায় বর্ত্তমানের সহিত উহার বিরোধ রহিয়াছে। যাহা বর্ত্তমানকালীন বস্তু তাহাকেও লক্ষ্য করিয়া তিষ্ঠতি এই পদের প্রয়োগ হইতে পারে না কারণ বস্তুর বর্ত্তমানতাই তিষ্ঠতি পদের অর্থবোধক। সুতরাং ঐরূপ বস্তুকে লক্ষ্য করিয়া তিষ্ঠতি এইরূপ পদ প্রয়োগ করিলে উহা পুনরুক্তিদোষে দুষ্ট হইবে। সুতরাং কালত্রয়ের অন্তর্গতরূপে কল্পিত উৎপন্নবস্তু সম্বন্ধে তিষ্ঠতি এই পদের প্রয়োগ সম্ভব নহে। আর যাহা উৎপন্ন হয় নাই তাহাকে লক্ষ্য করিয়াও তিষ্ঠতি পদের প্রয়োগ হইতে পারে না ইহা প্রতিবাদী নিজেই স্বীকার করেন। সুতরাং কোন বস্তু সম্বন্ধেই স্থিতি নিরূপণ করা সম্ভব নহে। ॥ ২২ ॥

English Translation—At present discussion will go on about Sthiti. This has been included in the discussion on constituted object. The meaning of the word is the condition of being destroyed of an originated object. In the Buddhist texts this has been mentioned as 'jara'. An object which has no origin cannot have its Sthiti. So the opponent says that through Sthiti the origin of an object is established.

This verse appears to oppose such a view with regard to this Sthiti. In this verse, it has been stated that the verbal

form 'tisthati,' is indicative of existence. It is to be examined now whether the form Tisthati is possible or not with reference to any object. On examination it will be found that the term Tisthati cannot be applied with reference to any object. Objects have been classified as past (atita), future (anagata) and present (vartamana). The term 'tisthati' cannot be applied with reference to an object which is past, because the form indicates present tense and present tense is opposed to past tense. Nor can it be applied with reference to a future object, for future is also opposed to the present which is indicated by Tisthati. The term Tisthati cannot be used even with reference to an object which is present, because the existence (Bartamanatva) of an object is what is meant by Tisthati. So to use the word Tistathi with reference to an object which is present will be nothing other than repetition of meaning (punarukti). Thus the verb Tisthati cannot be applied with respect to the past, present and future. An object which has not been originated cannot have the verb Tisthati. So sthiti (existence) cannot be determined with reference to any object. ॥ 22 ॥

अपि चेयं स्थितिर्निरुध्यमानस्य भावस्य स्यात्, अनिरुध्यमानस्य वा, उभयथा च न युज्यत इति प्रतिपादयन्नाह—

स्थितिर्निरुध्यमानस्य न भावस्योपपद्यते ।
यश्चानिरुध्यमानस्तु स भावो नोपपद्यते ॥२३॥

निरुध्यमानस्य निरोधाभिमुखस्य तावदभावस्य विरोधिनी स्थितिर्न संभवति। यश्चाप्यनिरुध्यमानः स भाव एव न भवति। कुतस्तस्य स्थितिर्भविष्यति।

मञ्जुव्याख्या ॥

किं चान्यत् भवता परिकल्पमानेयं स्थितिः कीदृशं भावमाश्रयेत् निरुध्यमानमनिरुध्यमानं वा? संस्कृतत्वेनाभिमतानां भावानां निरुध्यमानत्वं

भवद्भिरङ्गीकृतम्, अनिरुध्यमानस्य संस्कृतभावत्वानुपपत्तेः। परिकल्प्यमाना चेयं स्थितिः संस्कृतानामेवेति नियमादनिरुध्यमानस्य नेयं गात्रं स्प्रष्टुं शक्नुयात्। सुतरां निरुध्यमानस्यैवेयं परिकल्पयितुं युज्यते, तत्तु न युज्यते, आश्रयस्यैव तदानीं नाशात्। निरुध्यमानक्षणे तु यदि स्थितियुक्तमेव स्यात् तदापि निरुध्यमानः तिष्ठतीति नैव प्रयोक्तुं युज्यते, पूर्वमेव स्थितियुक्ततया पुनस्तिष्ठतीति तत्कथने पुनरुक्तिदोषप्रसङ्गात्। अतः कथमपि स्थितिर्निरुध्यमानमाश्रयितुं न शक्नोतीति प्रतिपादयन्नाह स्थितिरिति। तथाहि निरुध्यमानस्य स्वाव्यवहितोत्तरक्षणनिश्चितनिरोधस्य भावस्य स्थितिर्न युज्यते, यतः स्वाव्यवहितोत्तरक्षणे स्वस्य विनाशात् आश्रयाभावादेव स्थितिर्न सिध्यति। निरुध्यमानक्षणे तु स्थितिरिति चेत् नैतद् युज्यते, तत्क्षणे स्थितियुक्तस्य पूर्वमेव स्थित्याक्रान्तत्वमङ्गीकर्त्तव्यमिति न तदानीं पुनस्तिष्ठतीति प्रयोगो युज्यते पुनरुक्तिप्रसङ्गात्। यश्चानिरुध्यमानः स खलु न संस्कृतभावत्वेन कल्पयितुं योग्यः, उत्पादस्थितिभङ्गयुक्तानामेव संस्कृतत्वनियमात्। तथाच निरुध्यमानस्य संस्कृतभावत्वाभावेन तत्र संस्कृतभावसम्बन्धिनी स्थितिः कथं पदं विदध्यात्। तस्मात् न कथमपि स्थितिः सम्भवतीति तात्पर्य्यम् ॥ २३ ॥

ভাবার্থ—অন্যভাবে স্থিতি খণ্ডিত হইতেছে। সংস্কৃতপদার্থ উৎপন্ন হওয়ার পর তাহার স্থিতি ইহাই পূর্ব্বপক্ষীয় অভিপ্রায়। এখানে প্রশ্ন এই যে নিরুধ্যমান বস্তু স্থিতির আশ্রয় হইবে অথবা অনিরুধ্যমান বস্তু স্থিতির আশ্রয় হইবে। অনিরুধ্যমান বস্তু নিত্য বলিয়া সংস্কৃত পদার্থ-সম্বন্ধের স্থিতি সেখানে সম্ভব নহে। সুতরাং নিরুধ্যমান বস্তুকে স্থিতির আশ্রয় বলিতে হইবে। কিন্তু নিরুধ্যমান বস্তু বিনাশদবস্থ হওয়ায় ঐ পদার্থ সম্বন্ধে স্থিতি সম্ভব নহে। সুতরাং সংস্কৃত পদার্থ স্থিতির আশ্রয় হইতে পারে না। ॥ ২৩ ॥

English Translation—Sthiti (existence) is being refuted here in a different manner. The opponent proposes to state that a constituted object exists after origination. The question is : which either of the two objects Nirudhyamana (the object that is to be obstructed) and Anirudhyamana,

should be regarded as Asraya (shelter) of Sthiti. As the Anirudhyamana object is eternal (nitya), the existence of constituted object-relationship is not possible there. In that case an Anirudhyamana object is to be regarded as Asraya of Sthiti. But as such an object is subject to destruction, Sthiti is not possible with reference to the object. So a constituted object cannot be the Asraya of Sthiti. ॥ 23 ॥

अपि च जरसा मरणेन च सर्वे एव भावाः क्षणमपि न त्यज्यन्ते। यदा चैतदेवं तदा जरामरणविरोधिन्याः स्थितिर्भावेषुप्रवृत्त्यवकाश एव नास्ति, इति प्रतिपादयन्नाह—

जरामरणधर्मेषु सर्वभावेषु सर्वदा।
तिष्ठन्ति कतमे भावा ये जरामरणं विना ॥२४॥

के हि नाम जरामरणरहिता भावा येषां स्थितिः स्यात्। तस्मान्नास्त्येव स्थितिरित्यभिप्रायः।

मञ्जुव्याख्या ॥

पूर्वश्लोकस्यैवोपसंहारमाह जरामरणेति। सर्व्वे खलु भावाः जातिजरामरणशीलाः इत्येवं सिद्धान्तः। तत्र च जातिर्जन्म उत्पाद इति यावत्। तथा च नह्युत्पत्तिक्षणे वस्तु तिष्ठतीति प्रयोगो भवति। न च युगपदेव घटः उत्पद्यते तिष्ठति च इति क्वचिदपि प्रयोगो लोके। तस्मात् जात्युत्तरकाले एव स्थितिः सम्भावनीया। किन्तु जात्यनन्तरमेव मरणाक्रान्तानां वस्तूनां कथं नाम स्थितिः सम्भवेत्? तदा तु जीर्य्यते म्रियते वा इत्येवं प्रयोगो भवितं शक्यः, न तु स्थितिव्युत्पादकः तिष्ठतीतिप्रयोगावकाशः सम्भवति। तस्मात् परिकल्प्यमानेयं स्थितिः नैव युज्यते ॥ २४ ॥

ভাবার্থ—সমস্ত সংস্কৃত পদার্থই জাতি জরা ও মরণশীল। জাতি শব্দের অর্থ জন্ম বা উৎপত্তি। উৎপত্তিকালে বস্তু উৎপন্ন হইতেছে এইরূপ প্রতীতি জন্মিয়া থাকে। কিন্তু বস্তু অবস্থান করিতেছে এইরূপ প্রতীতি ঐ সময় হয় না। অতএব জাতি সমকালে স্থিতির সম্ভাবনা নাই। জাতির পরবর্তী ক্ষণে জরা ও মরণের দ্বারা বস্তু আক্রান্ত হয়। জরার ফলে বস্তু জীর্ণ হইতেছে এবং মরণের ফলে বস্তু মরিতেছে এইরূপ প্রতীতি জন্মিয়া থাকে। ঐরূপ অবস্থায়ও বস্তু অবস্থান করিতেছে এইরূপ প্রতীতি হয় না। সুতরাং সংস্কৃত পদার্থের কোন সময়েই অবস্থান করিতেছে এইরূপ প্রতীতি হওয়ার অবকাশ নাই। অতএব পরিকল্পিত স্থিতি সিদ্ধ হয় না ॥ ২৪ ॥

English Translation—All constituent objects have their origin, decay and destruction. The term Jati conveys the sense of origin (utpatti). One can have a cognition like this at the time of origin—the objebt is being originated. But such a cognition as the object is existing does not arise at that moment. So it comes to this that existence (Sthiti) has hardly any possibility of existing simultaneously with origin (Jati). In the next moment after origination the object becomes subjected to decay and death. When it is under decay we have the idea in mind that the object is being decayed. Similar is the case at the time of its destruction. At any one of the two stages the idea that the object is existing does not come up before mind. So a constituted object cannot be said to exist at any moment or stage since its origin. ॥ 24 ॥

अपि चास्याः स्थितेरन्या वा स्थितिः स्थित्यर्थं परिकल्प्येत। स्वयं वा स्वात्मानं स्थापयेत्। उभयथा न युज्यते इत्याह—

स्थित्यान्यया स्थितेः स्थानं तयैव च न युज्यते।
उत्पादस्य यथोत्पादो नात्मना न परात्मना ।२५।

इत्यादिना यथोत्पाद आत्मानं न जनयति इत्युक्तमेवं स्थितिरपि नात्मानं स्थापयति इति वक्तव्यम्।

अस्थिता रिथतिरेषा (चेत्) स्वात्मानं स्थापयेत् कथम्।
स्थिता चेत् स्थापयत्येषा स्थितायां स्थापयत्यथ किम्।
इति योज्यम्।

यथा च अन्य उत्पादयत्येनं यद्युत्पादोऽनवस्थितिः, इत्युत्पादे व्याख्यातमेवं स्थितावपि व्याख्येयम्। अथान्या स्थापयत्येनां स्थितिर्यद्यनवस्थितिः इति। एवं स्थितिरपि न युक्ता। अतएवोक्तं भगवता

अस्थिता हि इमे धर्माः स्थितिश्चैषां न विद्यते।
अस्थितिः स्थितिशब्देन स्वभावेन न विद्यते॥
न स्थितिर्नापि चो जातिर्लोकनाथेन देशिता।
लोकनाथं विदित्वैवं समाधिं तेन जानथा॥

उक्तं चार्यसचर्यगाथासु।

आकाशनिश्रित समारुत आपखन्धो
तन्निश्रिता इय महा पृथिवी जगच्च।
सत्त्वान कर्म उपभोगनिदानमेवं
आकाशथानु कृतचित्तम् एतमर्थम्॥

यावत् स्थानुग्मथानु अयुथानु जिनेन उक्तो इति विस्तरः।

मञ्जुव्याख्या।

ननु स्थितेः स्थितिर्वर्तते न वा? स्थितेर्यदि स्थितिः स्यात् तदा तस्या अपि अपरा स्थितिः पुनस्तस्याऽपि अपरा इत्यनया रीत्या अनवस्थादोषः प्रसज्येत। यदि स्थितेः स्थितिर्न स्यात् तर्हि अस्थिता

स्थितिरिवित्येवं स्यात्। एवञ्च सति स्वयमसिद्धा कथं परान् साधयितुं शक्नुयात् ? एतदेवाह स्थित्यान्ययेति। अन्यया स्थित्या स्थितिः तिष्ठतीति नैव युज्यते। तथात्वे हि तस्यापि अन्या इति रीत्या अनवस्थाप्रसङ्गः। नवा स्थितिः स्वयमेव स्वात्मानं स्थापयतीति युक्तं वक्तुम्, विचारासहत्वात्। तथा च किं स्थितिः स्थिता एव स्वात्मानं स्थापयति, अथवा अस्थिता एवं स्वात्मानं स्थापयतीति वाच्यम्। आद्यस्तु कल्पः नैव युज्यते, स्थितेः प्रागेव स्थितित्वसिद्धः पुनः स्थितिकल्पनस्य व्यर्थत्वात्। अस्थिता इति चेत्, नैतद् युज्यते अस्थिता इत्यनेन स्थितेर-सत्त्वमेवावगम्यते। नह्यसत् किञ्चित् स्वात्मानं परं वा स्थापयितुं शक्नोति, असत्त्वात्, वन्ध्यापुत्रादिवत्। एतदेव दृष्टान्तेन प्रतिपादयन्नाह उत्पादस्येति। यथा उत्पादस्य उत्पादान्तरकल्पने अनवस्था स्वयमेव स्वात्मानमुद्‌पादयतीत्यपि च न सम्भवति इति प्रागेव दर्शितम्। अत्रापि तथैव रीतिरादरणीयेति स्थितम् ॥ २५ ॥

ভাবার্থ—স্থিতি খণ্ডনের উপসংহার করা হইতেছে। পূর্ব্বে উৎপাদখণ্ডন প্রসঙ্গে যেই রীতি আশ্রয় করা হইয়াছে এখানেও সেই কৌশল অবলম্বন করা হইতেছে। উৎপাদের উৎপাদ আছে কিনা এই প্রশ্নের বিচার করিয়া পূর্ব্বে বিস্তৃতভাবে প্রতিপাদন করা হইয়াছে যে উৎপাদের উৎপাদ থাকিলেও দোষ হইবে না থাকিলেও দোষ হইবে। এখানেও স্থিতির স্থিতি আছে কিনা ইহাই প্রশ্ন। যদি স্থিতির স্থিত্যন্তর স্বীকার করা হয় তাহা হইলে ক্রমশঃ স্থিতি কল্পনা করিয়া যাইতেই হইবে। ঐরূপ হইলে অনবস্থাদোষ ঘটিবে। আর যদি স্থিতি স্থিত না হইয়া অর্থাৎ অন্য স্থিতি দ্বারা স্থাপিত না হইয়া নিজেই নিজের স্থিতিবিধায়িনী হয় তাহা হইলে অস্থিত হইয়া স্থিতি স্থিতিবিধান করে ইহাই স্বীকার করিতে হইবে। কিন্তু ইহাও সম্ভব নহে কারণ অস্থিত বলিলেও স্থিতি নিজেই সিদ্ধ হইতে পারিল না এবং নিজে সিদ্ধ না হইলে সে অপরেরও স্থিতি বিধান করিতে পারিবে না। ॥ ২৫ ॥

English Translation :—Conclusion is being drawn on the topic of refuting existence (sthiti). The same method

which was applied in case of refuting origination (Utpada) has been adopted here. Discussions have been made as to whether origination itself has origination and it has been pointed out that defects will arise in both the cases of originations having or not having origination. Here also the question is—whether existence itself has got existence. If existence of existence is admitted that will lead to infinite regress. If on the other hand existence (Sthiti) not being proved by the help of other existenee, establishes itself, it will have to be admitted that existence not being established (asthita) establishes itself, but this position is not tenable for if it is 'asthita' it itself remains unestablished and if it is not established (proved) itself it cannot make others established. ॥ 25 ॥

अत्राह विद्यत एव स्थित्युत्पादौ तत्सहचारिधर्मसद्भावात्। इहोत्पादस्थितिलक्षणसहचारिणी संस्कृतानामनित्यतास्ति। तस्मात् स्थित्युत्पादावपि स्त इति। उच्यते, स्यातां स्थित्युत्पादौ यद्यनित्यतैव स्यात्। न त्वस्ति, कथमिति—यस्मात्

निरुध्यते नानिरुद्धं न निरुद्धं निरुध्यते ।
तथापि निरुध्यमानं किमजातं निरुध्यते ॥२६॥

यद्यनित्यतेति काचित् स्यात्। सा निरुद्धस्य भावस्यानिरुद्धस्य वा निरुध्यमानस्य वा स्यात्। तत्र निरुद्धं निरुध्यते इति न युक्तम्, अतीतवर्त्तमानयोर्विरोधात्। अनिरुद्धमपि न युक्तं, निरोधविरहितत्वात्। यदनिरुद्धमेव तत् कथं निरुध्यते इति परस्परविरोधाच्च। तथापि निरुध्यमानं न निरुध्यत इत्यनेन संबद्धः। निरुध्यमानमपि न निरुध्यते निरुध्यमानाभावात् निरोधद्वयप्रसङ्गाच्च। यतश्चैवं त्रिष्वपि कालेषु निरोधासंभवस्तस्मान्नास्त्येव निरोध इति। कुतस्तत्सहचारिस्थित्युत्पादसंभवः स्यात्। अपि च प्रागुत्पाद प्रतिषेधादसंभव एव निरोधस्यत्याह—

किमजातं निरुध्यते । इति

अपि चायं निरोधः स्थितस्य वा भावस्य स्यादस्थितस्य वा, उभयथा च न युज्यते इत्याह।

मञ्जुव्याख्या॥

उत्पादस्थितिखण्डनानन्तरं साम्प्रतं विनाशखण्डनमारभते। तत्र पूर्वपक्षिणामयमाशयः। अनुत्पन्नानां भावानां विनाशासम्भवात् विनाशिनां भवानां उत्पत्तिरस्त्येव इति सिद्धम्। मरणापरनामधेयस्य विनाशस्य च सर्व्वानुभवसिद्धतया अवश्यमेव तत् स्वीकर्त्तव्यम्। अस्ति हि शास्त्रविचारचातुरीरहितानामपि हालिकादीनां म्रियते नश्यतीत्याद्यनुभवः प्रसिद्धः। ऋते च विनाशं न तादृशानुभवः कथमपि सिध्यति। पुरुषबुद्धेर्वस्तुतन्त्रसापेक्षतया व्यवहारस्य च अनुभवसाक्षिकत्वेन तथाविधव्यवहारेणैव तज्जनकानुभवविषयवस्तुसिद्धिर्भवेदिति म्रियते नश्यतीति व्यवहारेणैव विनाशसिद्धिः। सिद्धे च विनाशे तदविनाभावितया उत्पादोऽपि सिद्धो भवेत्। तथा चायं प्रयोगः संस्कृता भावाः उत्पादवन्तः भावत्वे सति विनाशित्वात् यन्नैवं तन्नैवं यथा आकाशम्। एवञ्च सति विद्यन्ते एव उत्पादस्थितिभङ्गा इति। अत्रोच्यते, विनाशो नाम कथं भवेत्? किं निरुध्यमानस्य विनाशः, उत निरुद्धस्य विनाशः अथवा अनिरुध्यमानस्य विनाशः। तत्राद्ये कल्पे निरुध्यमानं नाम निरोधेनाक्रान्तमित्येवं स्वीकर्त्तव्यम्। तथाच सति निरोधाक्रान्ततया निरुद्धान्तर्गतत्वमेव स्यात्तस्य नतु निरुद्ध्यमानत्वम्। यदि च निरोधेनानाक्रान्तं वस्तु तदा कथमपि तस्य न निरोधः सम्भवति, निरोधेनानाक्रान्तस्य भवन्मतेपि असंस्कृतत्वात् न तस्य निरोधः सम्भवति। अनिरुद्धं यद्वस्तु तस्य अनिरुद्धत्वमेव स्वभाव इति चेत् कथमपि न तत्र निरोधः सम्भवति। एतदेवाह निरुध्यते इति।

तथाच अनिरुद्धं यद्वस्तु तत् निरोधरहितमेवेत्यायाति। तथाच तादृशस्यापि असंस्कृतत्वपक्षान्तर्भुक्ततया कथमपि न तत्र निरोधः

सम्भवति। निरुद्धं निरोधयुक्तमित्यर्थः। तस्य च निरुध्यत्वात् पुनर्निरोधः न सम्भवति, नहि कदाचिदपि मृतस्य देवदत्तस्य पुनर्मरणमुपपद्यते। तस्मात् न अनिरुद्धं न वा निरुद्धं निरुध्यते इति सिद्धम्। एवञ्चेत् निरुद्धानिरुद्धातिरिक्तस्य निरुध्यमानत्वानुपपत्त्या निरुध्यमानं निरुध्यते एतदपि न सङ्गच्छते। निरुध्यमानानुपपत्तिश्चेत्थम्। निरोधेनाक्रान्तं यदि निरुध्यमानं तदा तस्य निरुध्यान्तर्गतत्वमेव। निरोधेनानाक्रान्तं निरोधरहितमेव इति न तस्यापि निरुध्यमानत्वसंज्ञा समुपयुज्यते। तस्मात् भवतामभिमतो विनाशः न कस्मिन्नपि स्वमहिम्ना पदं निधातुं शक्नुयात्। एवञ्चेत् उत्पन्नत्वेनाभिमतानां संस्कृतानां यदि निरोधो न सम्भवति तर्हि- अनुत्पन्नानामिव पारिशिष्यात् निरोधः परिकल्पनीयः स्यात्। उत्पन्नानामेव विनाशित्वनियमात् भवतैव अनुत्पन्नानां निरोधो निषिद्धः। सुतरां भवता परिकल्प्यमानः निरोधः केवलं भवन्मनोमन्दिरे एव तिष्ठतु ॥ २६ ॥

ভাবার্থ—উৎপত্তি এবং স্থিতি খণ্ডনের পরে প্রসঙ্গপ্রাপ্ত নিরোধের খণ্ডন করা হইতেছে। বিনাশশীল বস্তুকে সাধারনতঃ তিন ভাগে ভাগ করা যায়। যাহা বিনাশপ্রাপ্ত হইয়াছে তাহা বিনষ্ট, যাহা এখনও বিনাশপ্রাপ্ত হয় নাই ভবিষ্যতে বিনাশপ্রাপ্ত হইবে তাহাকে অবিনষ্ট এবং বর্ত্তমানে যাহার বিনাশ হইতেছে তাহা বিনশ্যমান। ইহার ভিতরে বিনষ্ট বস্তু বিনাশের আশ্রয় হইতে পারে না কারণ যেই বস্তু যেই সময়ে বিনাশের আশ্রয় হইবে তাহাকে লক্ষ্য করিয়া বিনাশ হইতেছে এইরূপ প্রয়োগ হইয়া থাকে। বিনষ্ট বস্তুকে লক্ষ্য করিয়া কখনও ঐরূপ প্রয়োগ হয় না কারণ বিনষ্ট বস্তুর পুনরায় বিনাশ অনাবশ্যক। যাহা বিনষ্ট হয় নাই তাহাকে অবিনষ্ট বলা হইয়াছে। ঐরূপ বস্তুকে লক্ষ্য করিয়াও বিনাশ হইতেছে এইরূপ প্রয়োগ হইবে না এবং বিনষ্ট এবং অবিনষ্ট ভিন্ন বিনশ্যমান কোন বস্তু পাওয়া যাইবে না, কারণ যদি বিনাশ ক্রিয়া যুক্ত হইয়া থাকে তাহা হইলে উহা বিনষ্ট বলিয়া অভিহিত এবং বিনাশ ক্রিয়ার সংস্পর্শ না ঘটিলে উহা অবিনষ্ট বলিয়াই উল্লিখিত হইবে। সুতরাং বিনষ্ট এবং অবিনষ্ট ব্যতিরিক্ত বিনশ্যমান কোন বস্তুই পাওয়া যাইবে না। বিনষ্ট এবং অবিনষ্ট বস্তুর বিনাশ হয় না ইহা পূর্ব্বেই বলা হইয়াছে। সুতরাং

উৎপত্তিশীল সংস্কৃত পদার্থের বিনাশ প্রতিপাদন করা সম্ভব হয় না। যাহা উৎপন্ন নয় এইরূপ ভাবপদার্থ অসংস্কৃত নামে অভিহিত হইয়া থাকে। তাহাদের বিনাশ প্রতিবাদীও স্বীকার করেন না। সুতরাং বস্তুরও বিনাশই সিদ্ধ হয় না। ॥২৬॥

English Translation :—In the present verse Nirodha is being refuted. Objects subjected to destruction are generally classified under three heads, thing destroyed, thing not yet destroyed but will be destroyed (avinasta) and thing being destroyed (vinasyamana). Of them the destroyed object (vinasta) cannot be the Asraya (resort) of destruction. We say that a thing is being destroyed when that object is actually the Asraya of destruction. Such condition cannot be stated in connection with the destroyed (vinasta) object, for an already destroyed object requires no further destruction. We cannot again state like wise (that it is being des troyed) with reference to the Avinasta (thing not destroyed but will be destroyed). A third object outside the category of the two is not to be traced, for if the object is associated with the act of destruction, then it is to be called Vinasta, and if it does not come in contact with the act of destruction it will be called as Avinasta. These two are indestructible as already explained. So an originated constituted (Samskrta) existing (Bhava) object cannot be explained as destructible. Objects that are not originated are regarded as un-constituted (Asamskrta). The opponent will not associate destruction with reference to those (Asamskrta) objects. So destruction of objects cannot be proved. ॥ 26 ॥

स्थितस्य तावद्भावस्य निरोधो नोपपद्यते ।
स्थितस्य निरोधविरुद्धस्य नास्ति निरोधः
नास्थितस्यापि भावस्य निरोध उपपद्यते ॥२७।

अस्थितस्याभावस्याविद्यमानस्य निरोधो नास्ति। इति सर्वथा नास्ति निरोधः।

मञ्जुव्याख्या॥

साम्प्रतं स्थितस्यापि विनाशासम्भवं प्रतिपादयन्नाह स्थितस्येति। विरोधस्तावत् कस्य, स्थितस्य अस्थितस्य वा। न च आद्यः कल्पः सङ्गच्छते। स्थितिनिरोधयोर्विरोधात्। यत्र स्थितिः न तत्र निरोधः यत्रापि निरोधः न तत्र स्थितिः। यदि स्थितिकाले एव निरोधः सम्भवेत् तदा तिष्ठति निरुध्यते इति युगपदेव प्रयोगद्वयं प्रसज्येत। न चैतदेवम्। तस्मात् स्थितस्य निरोधः इत्येव कथमपि वक्तुं न युज्यते। अस्थितस्य संस्कृत-लक्षणान्तर्गतस्थितिशून्यस्य इति यावत्। तथाविधस्य च भावस्य संस्कृतत्वमेव नास्ति। न हि असंस्कृतस्य निरोधः भवतापि कल्पयितुं शक्यते। यदि तु सर्वथा स्थितिशून्यस्य अर्थात् सत्तारहितस्य वन्ध्या-तनयादिवदलीकस्यैव अस्थितत्वमिष्यते न तदापि तत्र निरोधः सङ्गच्छते असतां निरोधासम्भवात्॥ २७॥

ভাবার্থ—অন্য প্রকারে নিরোধ খণ্ডন করা হইতেছে। সংস্কৃত পদার্থের লক্ষণে স্থিতি কথাটির উল্লেখ রহিয়াছে। উৎপন্ন বস্তুমাত্রই স্থিতিশীল হয় ইহাই বাদীর অভিপ্রায়। এখন প্রশ্ন হইতেছে এই যে স্থিত পদার্থের নিরোধ হয় অথবা অস্থিত পদার্থের নিরোধ হয়। যেই বস্তু যেই কালে স্থিত সেই বস্তু সেই কালে বিনষ্ট হয় না ইহা সর্ব্বানুভবসিদ্ধ কারণ স্থিতি এবং বিনাশ ইহারা বিরুদ্ধ। সুতরাং স্থিত পদার্থের নিরোধ হয় ইহা কল্পনা করা চলে না। যাহা অস্থিত তাহা অবিদ্যমান অর্থাৎ বন্ধ্যাপুত্রাদির মত অলীক। ঐরূপ অলীক পদার্থের নিরোধ কখনও সম্ভব নহে। সুতরাং স্থিত বা অস্থিত কোন পদার্থেরই নিরোধ যুক্তিসিদ্ধ নহে। ॥ ২৭ ॥

English Translation :—Nirodha is being refuted in a different fashion. In the definition of constituted object there is mention of Sthiti. It is proposed to be stated that

an object produced is subject to Sthiti (existence). Now the question is : Does Nirodha take place with reference to an object which is existing or to an object which is non-existing ? It is known in common experience that an object which is existing at a certain moment, cannot be destroyed at that very moment for existence and destruction are contradictory. It is not possible to imagine that an existing object has its Niroda. On the other hand whatever is non-existing is baseless like the son of a barren woman. Therefore its Nirodha is never possible. It comes to this that Nirodha is possible neither in the case of an object which is Sthita or one which is Asthita. ॥ 27 ॥

किं चान्यत्। इह यदि निरोधः स्यात्, स तयैवावस्थया तस्या एवावस्थायाः स्यादन्यया वान्यस्या अवस्थायाः स्यात्। सर्वथाच नोपपद्यते इति प्रतिपादयन्नाह—

तयैवावस्थयावस्था न हि सैव निरुध्यते।
अन्ययावस्थयावस्था न चान्यैव निरुध्यते ॥२८।

तयैव तावत्क्षीरावस्थया सैव क्षीरावस्था न निरुध्येत, स्वात्मनि क्रियाविरोधात्। नाप्यन्यया दध्यवस्थया क्षीरावस्था निरुध्यते। यदि हि क्षीरदध्यवस्थयोर्यौगपद्यं स्यात्, स्यात्तयोर्विनाश्यविनाशकभावः, न तु दध्यवस्थायां क्षीरावस्थास्ति। यदा च नास्ति तदा कामसतीं विनाशयेत्। यदि विनाशयेत् खरविषाणतीक्ष्णतामपि विनाशयेत्। तस्मादन्ययाप्यवस्थया नैवान्यावस्था निरुध्यते।

अत्राह, यद्यपि तयैवावस्थया सैवावस्था अन्यया वावस्थयान्यावस्था न निरुध्यते। तथापि क्षीरावस्थायास्तावन्निरोधोऽस्ति। ततश्चोत्पादोऽपि स्यादिति।

उच्यते, अहो बतातिजड़तामात्मनो भवान् प्रकटयति। ननु च पूर्वोक्तेन न्यायेन,

मञ्जुव्याख्या ॥

साम्प्रतं च विनाशपदार्थमेव खण्डयितुमारभते। विनाशः खलु क्वचित् निरन्वयं ध्वंसमेव साधयति यथा घटनाशादौ। क्वचिच्च पूर्वावस्थाविनाशेन अवस्थान्तरमापादयति यथा क्षीरभावविनाशेन दधिभावापादनम्। तत्र निरन्वयविनाशस्तु प्रागेव विनाश्यवस्तुयोगासम्भवं प्रतिपादयता खण्डितः। अवस्थान्तरविनाशोऽपि साम्प्रतं खण्ड्यते। यत्र पूर्वावस्थाविनाशेन अपरा अवस्था जायते तत्रायं प्रश्नः। किं पूर्वावस्था स्वयमेव विनश्यति अथवा अपरयावस्थाया सा विनश्यति? प्रथमे कल्पे क्षीरावस्थाविनाशानन्तरं दध्यवस्थायाः धर्म्मीभूतस्य वस्तुनोऽपि विनाशोऽङ्गीकर्त्तव्यः। न हि क्षीरावस्थामपहाय दध्यवस्थायाः धर्म्मीभूतं किञ्चिदुपलभामहे। तस्मात् क्षीरावस्थाविनाशसमकालमेव तदवस्थाश्रयीभूतस्य धर्म्मिणोऽपि विनाशनियमात् न तदनन्तरं दध्यवस्था युज्यते। यदि तु क्षीरावस्थानाशसमकालमेव दध्यवस्था इति परिकल्प्यते तदापि तयोः पौर्वापर्य्यमस्ति नास्ति वा इति प्रश्नः। यदि पौर्वापर्य्यमङ्गीक्रियते तदा क्षीरावस्थाविनाशः पूर्वं दध्यवस्था तु अनन्तरमित्यायाति। तत्रापि समान एव विचारः स्यात् क्षीरावस्थाविनाशान्तरभाविन्याः दध्यवस्थायाः धर्मित्वेन किमपि तत्र न लब्धुं शक्यते। पौर्वापर्य्यं नास्तीति चेत् तर्हि युगपदेव अवस्थाद्वयप्रसक्तिः दुष्परिहरणीया॥ २८॥

ভাবার্থ—বিনাশ দুই প্রকারের। কোন স্থলে বিনাশ হইয়া অপর কোন ধর্ম্মান্তরের উৎপত্তি হয় না কেবল বিনাশমাত্রই ঘটিয়া থাকে যেমন ঘটধ্বংস। কোথাও বা একটি অবস্থার বিনাশের ফলে অবস্থান্তরের উৎপত্তি হয় যেমন ক্ষীরাবস্থা বিনষ্ট হইয়া দধিরূপের আবির্ভাব হয়। প্রথমোক্ত বিনাশ সম্বন্ধে পূর্ব্বেই আলোচনা হইয়াছে। দ্বিতীয় প্রকারের বিনাশ সম্বন্ধে এখন আলোচনা হইতেছে। এখানে প্রশ্ন এই যে কোন একটি অবস্থা নিজেই নিজকে বিনষ্ট করে অথবা অন্য অবস্থা দ্বারা বিনষ্ট হয়। নিজেই নিজকে বিনষ্ট করে ইহা কল্পনা করা সঙ্গত নহে কারণ বিনাশের কারণান্তর না থাকিলে উৎপত্তিকালেই

বস্তু বিনষ্ট হইতে পারে। অন্য অবস্থা দ্বারা বিনষ্ট হয় ইহাও বলা যায় না। কারণ অন্য অবস্থার সহিত পূর্ব্বাবস্থার সংযোগ সাধিত হয় না। ক্ষীরাবস্থা বিনষ্ট হইলেই দধির উদ্ভব হয়। সুতরাং ক্ষীরাবস্থার সহিত দধির সম্পর্ক অসম্ভব। অথচ বিনাশ্য বস্তুর সহিত বিনাশকের সম্পর্ক না থাকিলে বিনাশ্য বস্তু বিনষ্ট হইতে পারে না। আরও এক কথা ক্ষীরাবস্থা বিনাশের সহিত ঐ অবস্থার আশ্রয়ীভূত ধর্মীর বিনাশও অবশ্যম্ভাবী। সুতরাং আশ্রয় না থাকায় দধ্যবস্থা উৎপন্ন হইবে কোথায়? অতএব কোনরূপ বিনাশই স্বীকার করা সম্ভব নহে। ॥ ২৮ ॥

English Translation—Destruction is of the nature of two kinds. In certain cases after destruction no new object is produced as in the case of destruction of a jar. In other cases through the destruction of one object, other conditions arise, as through the destruction the condition of milk the curd (Dadhi) is produced. Discussion has been made about the first type of vinasa (destruction) and now it is with reference to the second type. The quession is : whether certain condition destroys itself or it is destroyed by others. It is not reasonable to suppose that one destroys oneself for if destruction has no other cause, then an object may be destroyed at the time of origin. Nor can it be stated that object is destroyed by others for the condition (Anya avastha) can have no contact with the previous condition (purvavastha). Curd can only develop when the milky condition is gone. So it is not possible on the part of milky condition to have contact with the curdy condition. But it is a fact that the object to be destroyed must have contact with the destroyer for destruction. Moreover along with the destruction of the milky condition, milk will also have to be destroyed. So if the asraya (milk) is destroyed, where will curdy condition be developed ? So destruction cannot be accepted at any cost. ॥ 28 ॥

यदैव सर्वधर्माणामुत्पादो नोपपद्यते ।

इत्युक्तम् ।

तदैवं सर्वधर्माणां निरोधो नोपपद्यते ॥२९।

इति स्फुटतरमेव प्रतिपादितं भवति।

मञ्जुव्याख्या ॥

अत्र वादिनः एवमाहुः। शिष्टानुमतसिद्धान्तमपहाय न युक्तिबलमात्रेण खण्डयितुमर्हति। तथा सति कदाचित् तर्ककुशलोद्भावितनिपुणतमयुक्तिबलेनैव बन्ध्यापुत्रादीनामपि सिद्धिः प्रसज्येत। तस्मात् सर्वत्र प्रमातृपुरुषानुभव एव प्रमाणपदवीमधिरोहन् वस्तुसिद्धिमापादयति। चीरावस्थाव्यपगमेन दध्यवस्थोदयो हि सर्वत्र परिदृश्यते। तस्मादनुभवसिद्ध एव चीरावस्थाविनाश एव न विनाशखण्डनमुपयुज्यते। अत्रोच्यते। विनाशः किं स्वयंसिद्धः पदार्थः अर्थात् स्वयमेव विनाशः सर्वत्र लब्धप्रसरो भवेत् अथवा विनाशान्तरेण विनाशः सिद्धो भवेत्? यदि स्वयमेव सिद्धः तर्हि सर्वत्रैव सर्वदा विनाशः पदं स्थातुं शक्नुयात्। वस्तुतस्तु न तथा, नहि सर्वत्रैव विनाशः क्वचिदुपलभ्यते। विनाशान्तरेण विनाश इति चेत् तस्यापि विनाशान्तरं कल्पनीयमिति पूर्ववदनवस्था एव स्यात्। तस्माद्विनाशः न स्वात्मानं परं वा अधिकर्त्तुं चमते इति प्रतिपादयन्नाह यदैवेति। यथा उत्पादः स्वं परं वा नोत्पादयितुं शक्नुयात् तथा विनाशोऽपि स्वं परं वा अधिकर्त्तुं न शक्नुयादित्यर्थः ॥ २९ ॥

ভাবার্থ—উৎপাদ সম্বন্ধে বিষয়প্রসঙ্গে পূর্ব্বে প্রতিপাদন করা হইয়াছে যে উৎপাদ নিজকে অথবা পরকে উৎপাদন করিতে সমর্থ নহে। এখানেও সেই যুক্তির অবতারণা করিয়া বলা যাইতে পারে যে বিনাশ নিজে সিদ্ধ নহে এবং অপরকেও বিনাশ করিতে সমর্থ নহে। ॥ ২৯ ॥

English Translation—It has been proved before with reference to Utpada,(origination) that it can produce neither itself nor others. The same sort of argument may be applied here to state that Vinasa (destruction) itself is not proved and it cannot destroy others. ॥ 29 ॥

अपि च। निरोधो नाम यदि कश्चित् स्यात् स सतो वा भावस्य स्यादसतो वा। तत्र—

सतश्च तावद्भावस्य निरोधो नोपपद्यते।

स्वभावादप्रच्युतस्य भावस्य निरोधो न युक्तो, यस्मात्।

एकत्वे न हि भावश्च नाभावश्चोपपद्यते॥३०॥

निरोधो हि नामाभावः। स यस्य भवति स नैव भवति। ततश्च सतो भावस्य निरोधो इति ब्रूवता भावाभावयोरेकाधिकरणताऽभ्युपगता भवति। एकत्वे सतुभयं न युज्यते। यदि तदानीं भावः स्यात् तदा निरोधेनाभावेनाविशाड्गावव्यपदेशोऽयुक्तः। अथाभावः सोऽप्यस्य न युज्यतेऽभावविरोधिना भावरूपेणावियोगात्। तस्मादेकत्वे सति भावाभावयोः स पदार्थो नैव भावो नाप्यभाव इति युज्यते। अथ वा परस्परविरुद्धत्वादालोकान्धकारवदेकत्वे सति न हि भावश्च नाभावश्चोपपद्यते। एवं तावत्सतो भावस्य निरोधो न युक्तः।

मञ्जुव्याख्या॥

साम्प्रतञ्च विनाशासम्भाव्यं प्रतिपादयितुमारभते। विनाशस्तु ध्वंस एव इति सर्वानुभवसिद्धः। तत्रेदं विचार्यते किं सतो विनाशः भवताभिमतः, असतो वा? नाद्यः कल्पः समुपयुज्यते यतः त्रैकालिकनिरोधाप्रतियोगित्वमेव सत्त्वं वक्तव्यम्। तथा च यत् सत् तत् सदैव,

नहि कदाचिदपि तदसद्भवितुमर्हति। सतश्च यदि विनाशः स्वीक्रियते तदा कादाचित्कत्वं सतोऽङ्गीकर्त्तव्यम्। सत्त्वं च विद्यते विनष्टञ्च जातमिति युगपत् न समुपयुज्यते विनाशकाले विनाश्यवस्तुनः सत्तानङ्गीकारात्। तस्मात् यस्य विनाशः तस्य सत्त्वं न कल्पनीयम्, यस्य च सत्त्वं न वा तस्य विनाशः कल्पयितुं शक्यः। नवा द्वितीयः कल्पः सङ्गच्छते भावानामेव विनाशित्वनियमेन असतां विनाशासम्भवात्। वन्ध्यापुत्रादीनां विनाशः क्वचिदपि न परिकल्पयितुं शक्यते। तथा च न सतो विनाशः न वा असतो विनाशः प्रतिपादयितुं शक्यते। सत्त्वमसत्त्वञ्चापहाय न वस्तुतत्त्वं किमपि श्रीमतामभिमतं विद्यते। द्विधैव च विनाशासम्भवप्रतिपादनेन वस्तुगतया असम्भावित्वं विनाशस्य प्रतिपादितं भवेत्। एतदेवाह सतश्चेति। यस्य निरोधो भवेत् तदानीं सत्त्वं न विद्यते इति सर्वानुभवसिद्धम्। एवञ्च सति सतो विनाशः कथमपि न युज्यते तस्य त्रैकालिकनिरोधाप्रतियोगित्वात्। विनश्यतीत्यनेन सत्त्वविरोध्यवस्था प्रतीयते। तथा च भावत्वसमनियतसत्त्वस्य तद्विरोधिरूपापत्त्यसम्भवेन सद्विनश्यति इति नैव कथमपि युज्यते। अभावश्च भावभिन्न इति सर्व्वेषां सिद्धान्तः। नहि कदाचिदपि किञ्चिद्वस्तु स्वेतररूपवद्भवति। नहि कदाचिदपि गौः गोरन्यः भवति। तथाच भावात्मकं सद्वस्तु कथं नाम तद्भिन्नमभावरूपं गृह्णीयात्। तस्मात् सद्विनश्यति इति नैव वक्तुं युज्यते। सद्विनश्यतीत्यत्र यदि सत्त्वविनाशयोरेकत्वमेव पुनरङ्गीक्रियते तदा विनाशात्मकत्वात् न सत्त्वं नवा भावात्मकत्वात् विनाशत्वं च सम्भवति।

ভাবার্থ—বর্ত্তমানে বিনাশের সম্ভাব্যতা খণ্ডন করা হইতেছে। বাদীর মতে বস্তু দুই প্রকারের সৎ এবং অসৎ। ইহাদের ভিতরে সদ্বস্তুর বিনাশ সম্ভব নহে কারণ ভূত, ভবিষ্যৎ এবং বর্ত্তমান কোন সময়েই যাহার অনস্তিত্ব হয় না তাহাকে সৎ বস্তু বলা হয়। অতএব সদ্বস্তুর বিনাশ কোন ক্রমেই কল্পনা করা যায় না। অসৎ বস্তুর বিনাশও সম্ভব নহে কারণ যাহা নাই তাহার বিনাশ

হয় ইহা প্রতিবাদীও স্বীকার করিবেন না। অতএব বিনাশই ফলতঃ সিদ্ধ হয় না। ॥ ৩০ ॥

English Translation—Now attempt is being made to undo destruction (Vinasa). Objects are of two kinds, Sat (existing) and Asat (non-existing). Of them destruction of an existing object (satvastu) is not possible for an existing object exists at all times, past, present and future. Destruction of an ever-existent object is not possible. Again destruction of a non-existing object is not also possible for destruction is not possible of an object which does not exist at all. As a result destruction itself is not proved. ॥ 30 ॥

इदानीं

असतोऽपि हि न भावस्य निरोध उपपद्यते ।

अविद्यमानस्याभावस्य न विनाशोऽस्ति वन्ध्यातनयस्येवाविद्यमानत्वात् ।

अत एवाह—

न द्वितीयस्य शिरसः छेदनं भिद्यते यथा ॥ ३१ ॥

प्रसिद्धासत्त्वस्यैव नराणां द्वितीयस्य शिरसो दृष्टान्तत्वेनोपादानात् परिपूर्णतानिर्द्देशः सेति नोपात्तम् । तदेवमसतो भावस्य निरोधो न संभवति सतोऽपि न । यस्योभयथापि न संभवति स केनात्मना स्थितः । नास्त्येव निरोध इति प्रतीयताम् ।

मञ्जुव्याख्या ॥

साम्प्रतमसतोपि विनाशः नोपपद्यते इति प्रतिपादयन्नाह असतोपीति। नाशस्य किञ्चित् विद्यमानप्रतियोगिसापेक्षतया सर्व्वथाविद्यमानस्य

असत: नाश: कथमपि न समुपयुज्यते। न हि कल्पनीयेन प्रतियोगिना क्वचिदपि अभाव: प्रतिपादितो भवेत्। तथा सति कल्पनीयस्य द्वितीयमस्तकस्यापि छेदनं सम्भवेत्। वस्तुगत्या तु न तथा। तस्मात् विद्यमानप्रतियोगिसापेक्षस्य विनाशस्य असत्प्रतियोगिकत्वासम्भवेन असतो विनाशो नैव समुपयुज्यते ॥३१॥

ভাবার্থ—অসৎ বস্তুরও বিনাশ হইতে পারে না। ইহাই প্রতিপাদন করা হইতেছে। কোন বস্তু বিদ্যমান থাকিলে তাহারই বিনাশ হইয়া থাকে। কিন্তু যাহা একেবারেই অলীক তাহার বিনাশ কেমন করিয়া হইতে পারে? তাৎপর্য্য এই যে বিনাশ হইলে বস্তুর অস্তিত্ব থাকে না। সুতরাং যাহার অস্তিত্ব আছে তাহারই অস্তিত্ব লোপ সম্ভব হওয়ায় সদ্বস্তুরই বিনাশ কল্পিত হইতে পারে। যাহার অস্তিত্বই নাই তাহার অস্তিত্ব লোপের সম্ভাবনা কেমন করিয়া হইবে, কারণ সর্ব্বদাই তাহার অনস্তিত্ব রহিয়াছে। বিনাশের দ্বারা অনস্তিত্ব রূপ যেই অবস্থা প্রতিপাদিত হয় অলীক বস্তুর স্বভাবতঃই সেই অবস্থা থাকায় সেই স্থলে বিনাশ কল্পনা নিষ্প্রয়োজন। ॥৩১॥

English Translation—That destruction of non-existent objects is not possible is being proved now. Destruction is possible of existing objects. How can destruction be possible of an object whose existence is illusory? The purport is this, that existence of object is destroyed by destruction. So destruction of existence is possible in case of objects having existence, and not in case of objects which do not exist at all. ॥ 31 ॥

किं चान्यत्। यदि निरोधो नाम भावानां निरोधक इति कल्प्यते तस्येदानीं किमन्यो निरोध इष्यते उत न। यदीष्यते तन्न युज्यते।

न स्वात्मना निरोधोऽस्ति निरोधो न परात्मना।

कथं पुनर्नास्तीति प्रतिपादयन्नाह—

उत्पादस्य यथोत्पादो नात्मना न परात्मना ॥३२॥

तत्र यथा। अनुत्पन्नोऽयमुत्पादः स्वात्मानं जनयेत् कथम्। इत्यादिनोत्पादः स्वात्मानं नोत्पादयति। एवं निरोधोऽपि स्वात्मानं न निरोधयति। कथमिति उच्यते।

अनिरूद्धो निरोधोयं स्वात्मानं नाशयेत् कथम्।
अथ नष्टो नाशयति नष्टं किं नाशयति पुनः॥

इति समुत्पादेन वक्तव्यम्। एवञ्च स्वात्मना न निरोधोऽस्ति। निरोध इदानीं परात्मनापि नास्ति। कथं। तत्र यथोत्पादे गदितमन्य उत्पादयत्येनमित्याद्येवं निरोधेऽपि वक्तव्यम्।

अन्यो विनाशयत्येनं नाशो यद्यनवस्थितिः।
अथावनाशो नष्टोऽयं सर्वं नश्यतु ते तथा॥ इति॥

तदेवं परात्मनापि निरोधो न संभवतीति नास्ति निरोधस्य निरोधः॥

अथ मन्यसे नास्त्येव निरोधस्य निरोध इति तदयुक्तम्। यदि हि निरोधस्य निरोधो न स्यात्तदा निरोधरहितत्वात् संस्कृतलक्षणमवहीयते। तदेवं यदि विनाशस्य विनाशः परिकल्प्यते तथापि न युक्तो विनाशः। अथ न परिकल्प्यते तथापि न युक्त इति। कथं त्विदानीं विनाशो योच्यते परस्य। अथ स्यात्तथाप्येवमेव विचारे सति विनाशो (भवतोऽपि) न युज्यते। ततो (य) उभयोर्दोषो न तेनैकस्योद्यो भवतीति। उच्यते, नैवेदं चोद्यं समापतति। किं कारणम्। ये स्वात्मना निःस्वभावा भावास्ते च निःस्वभावा एव सन्तो कालानामिदं सत्याभिनिवेशिनां व्यवहारपथमुपयान्ति अविचारप्रसिद्धेनैव न्यायनेति तेषु नास्ति यथोदितविचारावतारोऽस्माकम्। मायास्वप्नगन्धर्व-

नगरादिवस्तु लौकिकाः पदार्थाः निरुपपत्तिका एव सन्तः सर्वलोकस्याविद्यातिमिरोपहतमतिनयनस्य प्रसिद्धिमुपगता इति परस्परापेक्षयैव केवलं प्रसिद्धिमुपगता बालैरभ्युपगम्यन्ते। यथोक्तं शतके—

अलातचक्रनिर्माणस्वप्नमायाम्बुचन्द्रकैः।
धूमिकान्तः प्रतिश्रुत्कामरीच्यभ्रैः समो भव॥ इति॥

तस्मात् सत्युत्पाद उत्पाद्यं सत् पुनरुत्पाद्य उत्पादः। इति निरोधे निरोध्यं सति निरोध्ये निरोध इत्येवं लौकिकस्य व्यवहारस्याभ्युपगमात्। कुतोऽस्मत्पक्षे समप्रसङ्गिता भवितुमर्हति।

यस्तु विनाशस्याहेतुकत्वमभ्युपेत्य क्षणिकतां संस्काराणामाह, तस्य निर्हेतुकत्वात् खपुष्पवद्विनाशाभावात्, कुतः क्षणिकत्वं भावानां सेत्स्यति। कुतो विनाशरहितानां संस्कृतत्वमपीति सर्वमेवासमञ्जसं तस्य जायते। जातिप्रत्ययं जरामरणं संस्कृतलक्षणानां च संस्कारस्कन्धान्तर्भावं वर्णयता भगवता ननु सहेतुकत्वं स्पष्टमादर्शितं विनाशस्य। जातिमात्रापेक्षत्वाच्चास्य क्षणभङ्गोऽपि सुखसाध्य इति सर्वं सुस्थं जायते। अथ स्यात्, विनाशो हि नामाभावो, यश्चाभावः किं तस्य हेतुना कर्त्तव्यम्। अतो निर्हेतुको विनाश इति। ननु च भावेऽपि हेत्वाभावप्रसङ्गो भवति। भावो हि नाम विद्यमानो, यश्च विद्यमानस्तस्यैव (किं) हेतुना प्रयोजनम्। न हि जातं पुनरपि जन्यते। तस्मात् सर्वत्रैव हेत्वभावप्रसङ्गादयुक्तमेतत्।

अपि च। यथोत्पादः सहेतुकः पूर्वमभावात् पश्चाच्च भावात्। एवं विनाशोऽपीष्यताम्। विनाशो हि न सर्वदा भवति। उत्पादात् पूर्वमभावात्पश्चाच्च भावात्। यच्चोच्यते यश्चाभावस्तस्य किं हेतुना कर्त्तव्यमिति तदयुक्तम्। यस्मान्न वयं विनाशस्य हेतुना किं चित् क्रियमाणमिच्छामः। किं तर्हि विनाश एव क्रियते इति वर्णयामः। नन्वेवं सति क्रियमाणत्वाद्विनाशोऽपि भावः प्राप्नोतीति चेदिष्यते एवैतत्।

विनाशो हि स्वरूपापेक्षया भावो, रूपादिधर्मनिवृत्तिस्वभावत्वात्तु न भावः। अपि च मरणमपि द्विविधकार्यप्रत्युपस्थानं संस्कारविध्वंसनं च करोति। अपरिज्ञानुपच्छेदं ·······चेत्यागमात्। कथं न सहेतुको विनाशः। अपि च कल्पिताभावभावलक्षणायाश्च शून्यतायाः परैः भावरूपतामभ्युपगच्छता कथमभावस्य भावत्वं नाभ्युपगतं भवति। भावत्वाच्च कथमसंस्कृतं शून्यतायाः स्यात्। अतः सर्वमभ्युपेतं विहीयते भवता॥

अतएव वक्ष्यति।

भवेदभावो भावश्च निर्वाणमुभयं कथम्।
नासंस्कृतं हि निर्वाणं भावाभावौ च संस्कृतौ॥
इत्यलं प्रसङ्गेन, प्रकृतमेव व्याख्यस्यामः।

अत्राह। यद्युत्पादस्थितिभङ्गाः संस्कृतस्य निषिद्धाः, तथापि संस्कृतमस्ति विशेष लक्षणयुक्तम्। तथा हि काठिण्यादिकं (सास्नादिकं) च तस्य विशेषलक्षणमुपदिश्यते। तस्मात् संस्कृतस्य सद्भावात् तल्लक्षणमप्यस्तीति। उच्यते, स्यादेवं यदि संस्कृतमेव वस्तु स्यात्। कुतो, यस्मात्।

मञ्जुव्याख्या॥

अन्यथा विनाशं विचारयति। विनाशः स्वयं विनष्टो न वा? विनाशो यदि स्वयं न विनष्टः तर्हि अविनष्टेन विनाशेन अपरं कथं नाम नाशयितुं शक्यते अविनष्टस्य अनाशरूपत्वात्। नाशरूपत्वे तु अविनष्टत्वं न स्यात्। विनाशः विनष्टः सन् परं नाशयतीति चेत् तर्हि विनाशस्य विनाशः कश्चित् कल्पनीयः तस्यापि पुनः विनाशान्तरमिति अनवस्था प्रसज्येत। किञ्च नाशान्तरेण विनाशो यदि विनष्टः

तदापि तस्य विनाशरूपता एव न विद्यते इति स्वीकर्त्तव्यम्। तथा च स्वयं विनष्टः सन् कथमपरं नाशयितुं शक्नुयात्। तस्मात् विनाशः न स्वात्मानं न वा परं नाशयितुं समर्थ इति प्रतिपादयन्नाह—न स्वात्मनेति। नाशस्य न नाशस्वरूपेण स्वेनैव नाशः सम्भवति नाशस्य विनाशकान्तरसापेक्षत्वनियमात्, न वा अपरेण विनाशेन तस्य नाशः कल्पनीयः नाशस्य असत्रूपतया तस्य नाशासम्भवात्। नाशान्तः न सन् इति सर्व्वेषामेव सिद्धान्तः। तथाच सञ्छिन्नो नाशः न कथमपि विनाश्यो भवेत्। तथाच नाशस्य अविनष्टत्वमायातम्। अविनष्टत्वेन च तस्य नाशरूपताहानिः प्रतीयते। तस्मात् न विनाशः किञ्चिदपि नाशयितुं शक्नुयात्। अत्र दृष्टान्ततया उत्पादं स्मारयन्नाह उत्पादस्येति। यथा उत्पादः न स्वात्मानं न वा परमुत्पादयितुं शक्नुयात् अत्रापि तथा इति योजनीयम्। उत्पादविचारप्रसङ्गेन प्रपञ्चितमिदमिति कृत्वा नेह विशद्यते ॥३२॥

ভাবার্থ—আরও এক কথা বিনাশ নিজে বিনষ্ট হয় কিনা। বিনাশকে যদি বিনষ্ট বলিয়া স্বীকার করিতে হয় তাহা হইলে বিনাশের বিনাশক হিসাবে অপর বিনাশকে কল্পনা করিতে হইবে এবং ঐরূপ হইলে অনবস্থা দোষ অনিবার্য হইয়া পরে। আর বিনাশ কখনও বিনষ্ট হয় না ইহা বলিলে তাহাকে অবিনষ্ট অর্থাৎ নাশস্বরূপশূন্য বলিয়া স্বীকার করিতে হইবে। এইরূপ হইলেও সে অপরকে বিনষ্ট করিতে সমর্থ হইবে না। এই বিষয়ে দৃষ্টান্তস্বরূপে উৎপাদের উল্লেখ করা যায়। উৎপাদ যেমন নিজে উৎপন্ন হইয়া অপরকে উৎপাদন করে ইহা বলা চলে না এখানেও সেইরূপ নাশ বিনষ্ট হইয়া অপরকে বিনষ্ট করে এইরূপ কল্পনা করা অসম্ভব। ॥ ৩২ ॥

English Translation— It is to be observed whether Vinasa (destruction) itself is destroyed. If it is imagined as fit to be destroyed, then one destroyer of destruction is to imagined. That will involve the fault of infinite regress. If on the other hand it is stated as indestructible, then it will not be able to destroy others. Here the illustration of Utpada is to be cited.

If on the other hand it is stated that destruction is never destroyed then it is to described as Avinasta (i.e. an object devoid of the characteristics of destruction). If it be so, then it will not be able to destroy others. The illustration of Utpada may be mentioned here. ॥ 32 ॥

उत्पादस्थितिभङ्गानामसिद्धेर्नास्ति संस्कृतम् ।

यदा यथोक्तेन न्यायेनोत्पादस्थितिभङ्गा एव निषिद्धाः । तदा कुतः संस्कृतं वस्तु तद्विशेषणलक्षणमप्यस्तीति ॥

अत्राह, विद्यते एव संस्कृतं तत्प्रतिपक्षासंस्कृतसद्भावात् । उच्यते स्यादेवं यद्यसंस्कृतमेव स्यात् । यस्मात् ।

संस्कृतस्याप्रसिद्धौ च कथं सेत्स्यत्यसंस्कृतम् ॥३३॥

अत्रैके आकाशप्रतिसंख्यानिरोधनिर्वाणान्यसंस्कृतानीति कल्पयन्ति । अपरे शून्यतां तथतालक्षणामसंस्कृतां परिकल्पयन्ति । तदेतत्सर्वं संस्कृतस्याप्रसिद्धौ सत्यां नास्त्येवेति स्पष्टमादर्शितम् ।

अत्राह, यदुत्पादस्थितिभङ्गा न सन्तीत्यवधारितं यत्तर्हीदमनावरणज्ञानिना मुनिना संस्कृतस्य भिक्षव उत्पादोऽपि प्रज्ञायते व्ययोऽपि स्थित्यन्य (था) त्वमपि इत्युदाहृतं तत् कथं वेदितव्यमिति । उच्यते—

मञ्जुव्याख्या ॥

साम्प्रतं प्रकरणप्रतिपाद्यार्थमुपसंहरन्नाह उत्पादेति । उत्पादस्थितिभङ्गाः संस्कृतानां लक्षणमिति वादीनामभिप्रायः । तत्र निपुणतमविश्लेषणेन विचारचातुरीमाविष्कृत्य प्रतिपादितं यत् उत्पादस्य स्थितेः विनाशस्य च स्वरूपमेव न साधयितुं शक्यते । एवञ्चेत् यैर्लक्षणैः संस्कृताः

लक्षिताः भवन्ति तल्लक्षणघटकीभूतानां वस्तूनामप्रसिद्धेस्तल्लक्षणमेव अप्रसिद्धं स्यात्। लक्षणं च यदि न प्रसिद्धं भवेत् तदा तल्लक्षणलक्षितानां संस्कृतानां प्रसिद्धिः पुनः कुतो भवेत्। नहि लक्षणमन्तरेण किञ्चिदपि प्रतिपादयितुं शक्यते। तस्मात् लक्षणासम्भवेन तदभिमतानां वस्तूनामेव तत्त्वं न सिध्यतीति तात्पर्य्यम्। सर्व्वेषां पदार्थानां नित्यानित्यभेदेन संस्कृतासंस्कृततया द्विधैव विभागः भवतामभिमतः। तत्र संस्कृतानामप्रसिद्ध्या सुतरामेव असंस्कृतानामपि न सिद्धिर्भवेत्। अतः संस्कृतखण्डनेनैव असंस्कृतानामपि खण्डनं सञ्जातम् ॥३३

ভাবার্থ—অধ্যায়ের আরম্ভ হইতে সংস্কৃত পদার্থ সম্বন্ধে যেই বিচার এই পর্য্যন্ত করা হইয়াছে সেই বিচারার্থ সংক্ষেপে বর্ণনা করিয়া এই প্রকরণের উপসংহার করা হইতেছে। পূর্ব্বে ইহা বিস্তৃতভাবে প্রতিপাদন করা হইয়াছে যে উৎপাদ স্থিতি এবং বিনাশ প্রতিবাদী প্রমাণ করিতে পারেন নাই। সুতরাং সংস্কৃত পদার্থের যাহা লক্ষণ তাহাই প্রমাণিত হয় নাই। অতএব ঐ লক্ষণের সাহায্যে সংস্কৃত পদার্থের প্রতিপাদন করাও সম্ভব নহে। সংস্কৃত পদার্থ খণ্ডিত হইলে অসংস্কৃত পদার্থও ফলতঃ খণ্ডিত হইবে কারণ সংস্কৃত ও অসংস্কৃত এই দুই ভাগেই সমস্ত পদার্থ বিভক্ত করা হইয়াছে। ইহার ভিতরে সংস্কৃত পদার্থ প্রমাণিত না হওয়ায় অবশিষ্ট অসংস্কৃত পদার্থও প্রমাণিত হইতেছে না। ॥ ৩৩ ॥

English Translation :—The discussion on the topic of constituted objects is being drawn to an end. The opponent has not been able to establish Utpada, Sthiti and Vinasa, as we have already shown. Thereby the very characteristics of the constituted objects remains disproved. By that characteristic it is not possible to establish constituted object. As constituted object remains unestablished, objects other than the constituted ones share the same fate. Objects have been classified under two categories—constituted and unconstituted. By refutation of constituted objects, the unconstituted objects are also refuted. ॥ 33 ॥

यथा माया यथा स्वप्नो गन्धर्वनगरं यथा।
तथोत्पादस्तथा स्थानं तथा भङ्ग उदाहृतम् ॥३४ ॥

यथा मायादयः स्वभावेनानुत्पन्ना अविद्य (माना) मायादिशब्दवाच्या कायादिविज्ञानगम्याश्च लोकस्य। एवमितेऽपि लोकप्रसिद्धिमात्रेणोत्पादादयः स्वभावेनाविद्यमाना अपि भगवता तथाविधविनेयजनानुग्रहचिकीर्षुणा निर्दिष्टा इति। अत एवोक्तम्—

त्वक्स्नायुमांसास्थिसमुच्छ्राय च
उत्पाद्य संज्ञां मम पत्निरेषा।
मूढ़ा हि बाला जनयन्ति रागं
स्त्रियो न जानन्ति यथैव मायाम् ॥

यथा कुमारी सुपिनान्तरस्मिन्
सा पुत्रजातं च मृतं च पश्यति।
जातेऽतितुष्टा मृति दौर्मनस्यिता
तथोपमान् जानथ सर्वधर्मान् ॥

यथैव गन्धर्वपुरं मरीचिका
यथैव माया सुपिनं यथव।
स्वभावशून्या तु निमित्तभावना
तथोपमान् जानथ सर्वधर्मान् ॥

संस्कृतऽसंस्कृतसर्वविविक्ता
नास्ति विकिल्पन तेषामृषीणाम्।
सर्वंगतीषु असंस्कृतप्राप्ता
दृष्टिगतेहि सदैव विविक्ता ॥

नित्यमरक्त अदष्ट अमूढ़ाः
तस्य सभावसमाहितचित्ता
एष समाधि बली बलवन्तो
यो इमु जानति शून्यकधर्मान् ॥ इति।

इत्याचार्यचन्द्रकीर्त्तिपादोपरचितायां प्रसन्नपदायां मध्यमकवृत्तौ संस्कृतपरीक्षा नाम सप्तमप्रकरणम् ।

मञ्जुव्याख्या ॥

ननु उत्पादस्थितिभङ्गानामप्रामाणिकत्वे घटो जायते, घटस्तिष्ठति, घटो नश्यति इत्यादि व्यवहाराणां सर्व्वप्रमाणसिद्धानां कथमुपपत्तिः । सर्व्वे खलु लौकिकव्यवहाराः उत्पादाद्यर्थे प्रमाणतामापादयन्ति । नहि लौकिकव्यवहारमपहाय भवतापि किञ्चित् कथयितुं शक्यते भवन्मते भवतः, वचसः, कथनक्रियायाश्च अतात्त्विकत्वात् न किमपि भवता वक्तुमेव शक्यते, न वा भवद्वचनं प्रमाणतया ग्रहणीयं स्यात्, सर्वस्यैव अतात्त्विकत्वात् । तस्मात् विचारमार्गप्रविष्टेन सयुक्तिकप्रमाणपुरःसरं स्वपक्षप्रतिपादनतत्परेण भवता व्यवहारप्रामाण्यमवश्यमभ्युपेतव्यमिति उत्पादस्थितिभङ्गविषयकानां सर्व्वव्यवहाराणां जागरूकत्वात् न केवलं वचनमात्रेणैव तत् खण्डयितुं शक्यते इति चेदत्रोच्यते, न वयं सर्व्वेषां व्यवहाराणां अनस्तित्वमङ्गीकुर्म्मः, पारमार्थिकत्वं तु तेषां न मृष्यामहे । अतात्त्विकत्वेऽपि पदार्थानां तत्र पारमार्थिकत्वं प्रकल्प्य भवति च व्यवहारो लोके । तलमलिनताशून्यस्यापि गगनस्य तलमलिनतादि व्यवहारो दृश्यते । तस्मात् सर्व्वेषां व्यवहाराणां अपारमार्थिकत्वेन स्वप्नादिवत् तत्र विभावनीयम् । तस्मात् भवतां परिकल्प्यमाना उत्पादस्थितिभङ्गाः न वस्तुसन्तः इत्येवमस्माकं मतम् । मायामरीच्युदकगन्धर्वनगरादिवत् तेषामपारमार्थिकत्वं तु अस्माकमपि नारुचिजनकम् । एतदभिप्रायेणाह—यथा मायेति । कृतव्याख्यानमेतत् । इदमत्रावधेयम् । सर्व्वेषां जागतिकपदार्थानां व्यवहाराणाञ्च अपारमार्थिकत्वं अद्वैतवादिशिरोमणेः श्रीमच्छङ्कराचार्यस्य तथा नागार्जुनाचार्य्यस्य सम्मतम् । अतात्त्विकत्वांशे आचार्य्यप्रवरयोः मतसाम्येऽपि मौलिकं वैलक्षण्यं विद्यते एव । शङ्करमते सर्व्वेषां पदार्थानां ब्रह्मसत्तातिरिक्त-सत्तराहित्यतया मूलतः ब्रह्मस्वरूपत्वमेव ।

अर्थात् सर्व्वेषां सत्त्वमव्याहतमेव। सत् पुनरेकमेव। एकत्वञ्च सजातीयविजातीय-स्वगतभेदत्रयराहित्यम्। तथाच यत्किञ्चिद्भेदयुक्तं अर्थात् व्यवहार्य्यमाणं वैचित्र्यं परिलक्ष्यते, तद्वैचित्र्यन्तु न पारमार्थिकम्। अपारमार्थिकत्वेऽपि च न पुनरसत्त्वं तेषामभिमतम्। असतामलीकत्वेन वन्ध्यापुत्रादिवत् व्यवहारानर्हतया व्यवहार्य्यमाणानामसत्त्वे तादृशव्यवहारासम्भवात्। न च पुनः सर्वथा वैचित्र्यस्य सत्त्वमपि। तस्मात् व्यवह्रियमानस्य उच्चावचनीचसुखदुःखादिभेदभिन्नस्य विविधवैचित्र्यमयस्य जगतः न सर्व्वथा सत्यत्वं उत्तरकालबाध्यत्वात् शुक्तिरजतादिवत्। न वा सर्वासत्त्वं व्यवह्रियमाणत्वात् असत्त्वस्य व्यवह्रियमाणत्वासम्भवात्। तस्मात् अनिर्वाच्यत्वमेव जगतोऽभिमतम्। त्रिविधञ्च सत्त्वं अद्वैतवादिभिरङ्गीकृतं पारमार्थिकं व्यवहारिकं प्रातिभासिकञ्चेति। तत्र प्रातिभासिकत्वं शुक्तिरजतादिस्थले आरोप्यमाणस्य रजतस्य; व्यवहारिकसत्त्वं जगतः; पारमार्थिकसत्त्वं, निर्गुणस्य ब्रह्मणः। तस्मात् सन्मूलकव्यवहारतया आकाशकुसुमादिवत् सर्वथा असत्त्वं जगतः नाद्वैतवादिनामभिमतम्। अर्थात् वस्तूनां तत्त्वं सदेव इति तेषां सिद्धान्तः। माध्यमिकास्तु वस्तूनां तत्त्वं न सत्त्वं; न वासत्त्वं, न वा सदसदात्मकत्वं, न वा न सत् न वा असदात्मकत्वमिति मन्यन्ते। निःस्वभावमेव तत्त्वतो सर्व्वमिति तेषां सिद्धान्तः। सुतरां व्यवहाराणामपि निःस्वभावतया गन्धर्वनगरादिवत् अलीकत्वं तेषामभिमतम्। अनाद्यविद्याप्रभावेन भवति च तथा व्यवहारः इति सर्व्वेषामेव सिद्धान्तः। तस्मात् अयं तावत् महान् मौलिकः प्रभेदः यत् शङ्करमते सत्त्वमेव वस्तूनां स्वभावः सत्त्वस्य वस्तुत्वसमनियतत्वात्। माध्यमिकमते तु न तथेति॥ तस्मात् व्यवहारांशे अतात्त्विकत्वबुद्धिसाम्येऽपि तत्त्वांशे महान् प्रभेदः वर्त्तते इति स्थितम्॥ ३४॥

ভাবার্থ—অতএব যেরূপ মায়া, স্বপ্ন বা গন্ধনগরাদি অলীক, সেইরূপ উৎপাদ, স্থিতি ও বিনাশও অলীক। ইহারা স্বভাবতঃ অবিদ্যমান হইলেও

বিনেয়জনের অনুগ্রহের জন্য ভগবান্ বুদ্ধদেব কর্ত্তৃক নির্দ্দেশিত হইয়াছে।
॥ ৩৪ ॥

English Translation :—Therefore Utpada, (origin), Sthiti (existence) and Vinasa (destruction) are non-existent like illusion, dream and angel's city. By nature they donot exist from the absolute standpoint, and they have been mentioned by the Lord beacause of their secular usage (Vyavahara). ॥ 34 ॥

SIMILAR BOOKS

DE, S. K.—Early History of Vaisnava Faith and Movement in Bengal 1962	30.00
DASGUPTA, S. B.—Obscure Religious Cults 1962	30.00
BAGCHI, S.—Inductive Reasoning	16.00
SENGUPTA, B. K.—A Critique of the Vivarana School	12.00
BANERJEE, A. C.—Sarvastivada Literature	17.05
ROY, A. P.—The Quest of the Infinite	12.00
BASAK, R. G.—Indian Life as Revealed in the Mahavastu Avadana	4.00
—Lectures on Buddha and Buddhism	10.00
DUTT, N.—Early Monastic Buddhism, 2nd Ed.	12.00
MALLICK, B. K.—The Towering Wave	10.00
—Related Multiplicity	21.00
—The Individual and the Group	4.20
—Non-Absolutes	18.00
—The Real and the Negative	14.00
—Mythology and Possibility	21.00
PHUKAN, R. N.—The Samkhyakarika of Isvarakrishna	5.00
JINDAL, K. B.—The Prefaces (Jainism)	12.00
CHATTERJEE, H.—Mulamadhyamakarika of Nagarjuna Part I	3.50
DAS, —A. C.Studies in Philosophy	12.00